

新世纪万有文库

静庵文集

王国维 著

辽宁教育出版社

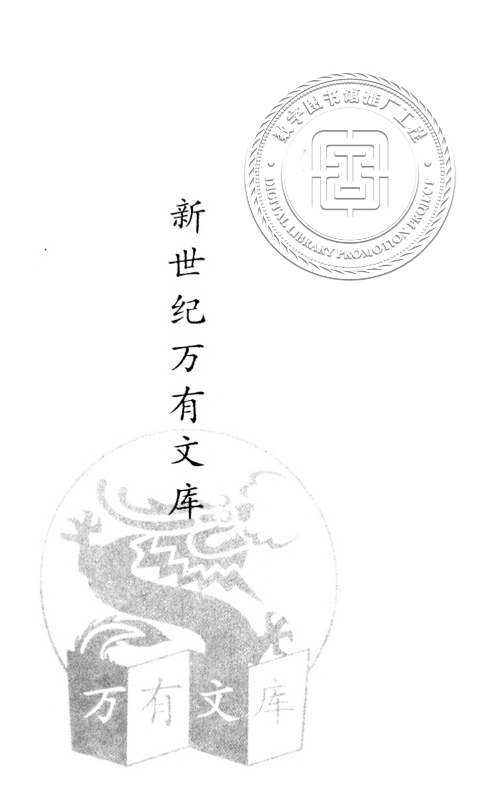



数字图书馆推广工程
DIGITAL LIBRARY PROMOTION PROJECT

静庵文集

王国维 著

新世纪万有文库



图书在版编目（CIP）数据

静庵文集/王国维著 .-沈阳：辽宁教育出版社，1997.3

（新世纪万有文库·近世文化书系）

ISBN 7-5382-4829-3

Ⅰ.静… Ⅱ.王… Ⅲ.王国维-文集 Ⅳ.C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字（97）第 01943 号

总发行人 俞晓群

责任编辑 俞晓群

美术编辑 谭成荫

封面设计 陶雪华

出版 辽宁教育出版社（沈阳市北一马路 108 号）

发行 辽宁省新华书店

印刷 沈阳新华印刷厂

版次 1997 年 3 月第 1 版第 1 次印刷

开本 787×1092 毫米 1/32 印张 7.125

字数 149 千字 插页 1

印数 1—10,000 册

定价 8.80 元

《新世纪万有文库》缘起

我们正在做一件好事情。先人已经做得很好了，我们还要老老实实地做下去，力争好起来。

当年商务印书馆的《万有文库》风靡一时，至今余响不绝。我们照抄原名，冠以“新世纪”，以示时代差异，但承继之意是不言自明的。

要设计一个所谓世纪工程，选编一些人人当读的书，“万有”一词再恰当不过。这就像把物体间的引力称为“万有引力”一样，它无所不包，无处不在，不叫“万有”，还叫什么！我们只能赞叹王云五和他的友人、同人的聪明才智，并且乐于承继。

要承继的，不仅是一个名称。当年编辑《万有文库》时，据传得到了一大批顶尖人物的支持，有蔡孑民、胡适之、吴稚晖、杨杏佛、张菊生、高梦旦等三十余人。我们这一代人，得失与短长都是显然的，无论是“比不得”还是“不可比”，专家都非请不可，于是也有了陈原、王元化、李慎之、顾廷龙、金克木、董乐山等三十多位海内外的大家出任总顾问或学术指导，还有一些有经验的朋友担任策划。当然，聚合这样一些顶天立地的人物，不是我们的功劳，我们也无此能力；他们是冲着“新世纪万有文库”这一富有使命感的大名而来的。这只能增加我们的责任，使我们感到，无论对时贤或是对先人，我们的工作都只能做好或不能做坏。

在出版、发行方式上，也有不少承继。六十年前，商务的《万有文库》在廉价简装上作文章，而其销售则以图书馆作为主要对象。我

们今天大体仿此，只是销售对象适应今天的情况更加展开一些。在这“豪华本”和奢侈消费盛行的时代，向读者提出“你的简装书来了”，不免悖时。但看到当年的“万有文库”本在今日旧书肆里依然受到欢迎，也就有了信心。做出版，原是要做“长命”的事。“商务”诸前贤，当年筹划种种，又何曾想到身后的声名会如此流芳多年呢?!

较多不同前人的，大概是内容。《新世纪万有文库》大别为三：传统文化书系，近世文化书系，外国文化书系。传统文化书系重在传统古籍。我们所收，内容自然不出前人曾定范围，书名雷同者至夥，但在“新世纪”里，当求其选题更适合时代需要，校审更精。文本皆系“白文”，后人注释例不收录，以显其文献的本初面目。

近世文化书系，系指一九一九至一九四九年卅年间学人著述，以及一九四九迄今的大陆以外学人的研究成果。这一部分，纯然出于中国大陆知识界步入“新世纪”之需要。过去的年代中，对这方面的成果注意不足，现在我们予以整理编选。希望有了这些书籍，加以中国大陆近几十年特别是改革开放以来的丰硕成果，足以显示全世界范围内中国近代学人的全般辛勤劳作。

外国文化书系，面广流长，颇难抉择，加以许多基本著述国内都已译出，重译重出，似无必要。我们准备首先选编一套外国文化学术读本，以为这套文库有关部分的基要，另外，则多收一些大作家的小作品，以及近人新作，或名著另译，总之不少是国内已有工作之补苴拾遗。揆诸现状，吸收外国文化，仍然要在启蒙，因此思想之新颖及叙述之生动，还是我们选题的着眼点。

站在前人肩膀上前进，自可省力多多。然而古今毕竟异时，新旧究实不同。我们汲深绠短，难以说可能成就几何，只是如文前所说，“老老实实地做下去，力争好起来”，是我们确定不移的宗旨。通人雅士，幸有以教之。

一九九六年十二月

出版说明

王国维，字静安，又作静庵，号观堂。1877年12月3日生于浙江海宁县城内双仁巷，其家“故中人产也”。年十六时，以从小储蓄之岁朝钱购前四史，自谓此是“平生读书之始”。甲午战后，“始知世尚有所谓学者，家贫不能以赀供游学，居恒怏怏。”二十二岁离乡，开始了他以“研究学问”为主的“四方之役”。曾先后在上海、武昌、通州、苏州、北京等地任事执教；曾两次赴日本，第一次只数月，第二次长达五年。1923年赴逊帝溥仪召，为故宫“南书房行走”。1925年应聘任清华大学国学研究院导师。1927年6月2日自沉于北京颐和园内昆明湖。

静安先生一生行事，除了最后自沉一节曾经引起社会上不小的轰动外，可说平淡无奇，无非是一个读书人在扰攘的世界上过了几十年读书治学的辛苦而平静的生活。即使其自沉，由今日评论家的眼光观之，也远不如前几年三毛的自杀之能掀动一时。评论家们仔细算过，一样属于自杀引起的悼念文章，三毛的就比王国维的多得多；文章作者的分布地域，也是三毛的比王国维的广大得多。人类进步之速，于此可见一斑！

王国维遗下大量著述，在其死后不久，由罗振玉及王氏门人赵万里编定为《海宁王忠悫公遗书》，凡四十三种，分为四集，民国十七年由天津罗氏怡安堂印行，省称“罗本”。其后五年，赵万里及王氏介弟国华复采辑编校其前后已刊未刊之作，重编为《海宁王静安先生遗书》，都四十三种，一百零四卷，民国二十九年商务印书馆印于长沙，分四十八册行世，省称“赵本”。1983年，上海古籍出版社据“赵本”重为影印，由顾廷龙先生题《王国维遗书》书名，分十六册出版。本书即根据

此影印版之第五册标点排印。

关于王国维生平和著述的详细情形,较早的有赵万里《王静安先生年谱》和姚名达《王静安先生年表》,较新的有王德毅《王国维年谱》和洪国樑《王国维著述编年提要》,均翔实可据。但前者是"旧平装",后者是"港台版",都不易找到。

本书收王国维遗著三种:《庚辛之间读书记》、《静庵文集》、《静庵文集续编》,总题为《静庵文集》,体例和编排顺序一仍旧例。

《庚辛之间读书记》各篇曾刊入《盛京时报》,《遗书》罗本收入《观堂外集》第一卷。

《静庵文集》一卷最早为商务印书馆排印本,光绪三十一年(1905年)九月出版。系王国维青年期读文哲二学的作品,初发表于《教育世界》杂志,乃汇文十二篇及古今体诗五十首而刊之,名曰《静庵文集》。罗本以其为关涉西学之书,故不收入;但将五十首古今体诗,署为《观堂丙午以前诗》,收入《外集》卷二中。及赵万里重编《遗书》,乃又从《教育世界》杂志中捡出多篇,并益以晚年所发表的讲演稿,如"最近二三十年中中国新发见之学问"、"宋代之金石学"等文,都二十三篇,而成《续编》一卷,也都是罗本所失收的。

本书所据之赵本影印版,原书刻印甚精,个别字眼有明显错讹与脱漏,已径改补;三数处有点意思的歧误,则改后并于当页下出注。《文集》一卷原附"静庵诗稿",以旧诗式微,曾拟不收,后来思之再三,决定还是仍旧为好。对于前人的书册,因时风之好恶,随便割裂置换,终是鲁莽的举动,不足取也。

静安先生颇自负其词作,谓"自南宋以后,除一二人外尚未有能及余者,则平日之所自信也。虽比之五代北宋之大词人,余愧有所不如,然此等词人亦未始无不及余之处。"关此,时贤与后人中似乎没有什么异议。但对其所作诗,钱钟书先生《谈艺录》中却颇有微词,其言曰:"《观堂丙午以前诗》一小册,甚有诗情作意,惜笔弱词靡,不免王仲宣'文秀质羸'之讥。"评其古诗,则总而言之:"不足观";议其七律,则分

而析之：这一首"难免算博士之诮"，那一联"语迹近杂凑，属对不免偏枯"；至其佳者，则曰"可入《饮冰室诗话》，而理窟过之"。总考语则为"静安三十五以前，诗律尚不细如此。"《谈艺录》是钱先生的"少作"，八十年代重版引言中钱先生自谦云"少日轻心"、"壮悔滋深"；《围城》重印前记中，钱先生除对《围城》表示不满意外，也对《谈艺录》表示了"现在更不满意"。这情形，与王国维先写"书辜氏汤生英译《中庸》后"一文，越二十年重新发表时又写附记，颇有一点相像。此文对辜鸿铭的《中庸》英译本批评甚酷，但在附记中静安自云："少年习气殊堪自哂"，"辜君雄文卓识，世间久有定论，此文所指摘者不过其一二小疵，读者若以此而抹煞辜君，则不独非鄙人今日之意，亦非二十年前作此文之旨也"。以彼例此，我们这些后来不学之辈，幸福地生活在"话语权"与通货同步膨胀的年代，固然不妨大犯特犯"少年习气"，但是否终也应有一点"壮悔"、"自哂"的觉悟呢？

王国维的志事和学问，知之最深且确者，当然是陈寅恪先生。下面抄录陈寅恪为《遗书》赵本所作序中的主要段落，读本书者应有取焉：

"自昔大师巨子，其关系于民族盛衰学术兴废者，不仅在能承续先哲将坠之业，为其托命之人，而尤在能开拓学术之区宇，补前修所未逮。故其著作可以转移一时之风气，而示来者以轨则也。先生之学博矣，精矣，几若无涯岸之可望，轨迹之可寻。然详绎遗书，其学术内容及治学方法，殆可举三目以概括之：一曰取地下实物与纸上之遗文互相释证，凡属于考古学及上古史之作，如《殷卜辞中所见先公先王考》及《鬼方昆吾猃狁考》等是也；二曰取异族之故书与吾国之旧籍互相补正，凡属于辽金元史事及边疆地理之作，如《萌古考》及《元朝秘史之主因亦儿坚考》等是也；三曰取外来之观念，与固有之材料互相参证，凡属于文艺批评及小说戏曲之作，如《红楼梦评论》及《宋元戏曲考》、《唐宋大曲考》等是也。此三类之著作，其学术性质固有异同，所用方法亦不尽符合，要皆足以转移一时之风气，而示来者以轨则。吾国他

日文史考据之学，范围纵广，途径纵多，恐亦无以远出三类之外。此先生之书所以为吾国近代学术界最重要之产物也。今先生之书流布于世，世之人大抵能称道其学，独于其平生之志事，颇多不能解，因而有是非之论。寅恪以为古今中外志士仁人，往往憔悴忧伤，继之以死。其所伤之事，所死之故，不止局于一时间一地域而已，盖别有超越时间地域之理性存焉。而此超越时间地域之理性，必非其同时间地域之众人所能共喻。然则先生之志事，多为世人所不解，因而有是非之论者，又何足怪耶？尝综揽吾国三十年来，人世之剧变至异，等量而齐观之，诚庄生所谓彼亦一是非，此亦一是非者。若就彼此所是非者言之，则彼此终古末由共喻，以其互局于一时间一地域故也。呜呼！神州之外，更有九州。今世之后，更有来世。其间傥亦有能读先生之书者乎？如果有之，则其人于先生之书，钻味既深，神理相接，不但能想见先生之人，想见先生之世，或者更能心喻先生之奇哀遗恨于一时一地，彼此是非之表欤？”

【目录】

静庵文集

静庵文集续编

庚辛之间读书记

王国维　著



大唐六典

《大唐六典》三十卷，明正德中，浙江按察使席文同覆刊。宋本有大学士王鏊序，原书以绍兴四年刊于温州，后有右宣教郎知温州永嘉县主簿劝农公事詹棫题志，并有左文林郎充温州州学教授张希亮校正一行；然讹阙殊甚。案此书在北宋已鲜善本，庞元英《文昌杂录》(二)言："夏英公家有皁绫标《六典》一部，唐旧本也。虽宋宣献、李邯郸家藏书为多，亦无此本。尝问其孙朝请大夫：'伯孙书在何处?'云：'昨分书，不知谁院得之。'计已散失，殊可惜也。"是宋初唐本已属罕见。《宋史·职官志》"神宗熙宁末，始命馆阁校唐《六典》。元丰三年，以摹本赐群臣。"距绍兴重刊不及百年，不识元丰摹本固已如是，抑绍兴重刊时校勘之疏也。日本享保中太政大臣近卫家熙曾以诸史、《通典》各书校补讹阙，世称善本。今传校于此本上，意所未安，辄检原书流览，所及亦有补益，不复识别。然未达者尚多，安得元丰摹本出，一洗疑误也。旧为明寒山赵氏藏书，有"吴郡赵宧光家史志"印。

顷读杨惺吾大令(守敬)《日本访书志》，记所藏有六典古写本，为七八百年前物。凡明本所缺皆不缺；家熙所校，十同八九；其不同者，皆以写本为是，云云。此书今尚存杨氏，恨不得假观，一一比勘也。

增入宋儒议论杜氏通典

《增入宋儒议论杜氏通典》二百卷，明嘉靖间御史李元阳仁甫校刊于福建。卷一百末有元李仁伯识语云："《通典》一书，礼乐刑政备焉，学士大夫所宜家置一通，以便考索，而板废已久，诸路欲刊弗克。总管锦山杨公牧临川，兼董学事，既兴美庠序，百废焆兴，乃命诸学院协力刊成。第旧本讹甚，且多漫灭，殊不可读。湖堂所刊，自二十六至百，共七十五卷，区区点勘再四。凡正一千七百六十八字，删三百二十二字，增三百八十八字，皆考据所引经史传记仪礼诸书，以本文参订改定。疑未能明者，姑缺之，非敢臆决如金根也。尚恨肤学谀闻，研核不精，扫尘复生，亦未敢保其尽善与否。后有邢子才正自不免一笑云。大德丁未岁杪后学湘中李仁伯字恕甫谨识。"后印本剜去此跋。此本尚有之，盖自大德临川本出也。近人或多以增入宋儒议论为元阳所为；然常熟瞿氏已有元至元丙戌重刊本《增入宋儒议论杜氏通典详节》四十二卷，所列诸儒姓氏，自欧阳公至水心叶氏，俱注有文集现行，与此本同。夫至元《详节》已署重刊，则《详节》初刊本必在至元以前，而《详节》本所有宋儒议论必本于未节本，则又在《详节》初刊本以前。且所增议论，南宋止吕祖谦、陈傅良、叶适三人，余皆北宋人，则其增入，当在宋宁理二宗之世，不但不始于元阳，亦不自大德始矣。此盖南宋人科举之书，故多取宋人论制度之文，与古制相附。《文献通考》附载诸儒议论，即用此例。所引文字，颇有世所不经见者，如杜镐、孙洙、郑少梅、马子才等集，今已散佚。又如蔡惇《祖宗官制旧典》三卷、黄琮《国朝官制沿革》一卷，见于《宋史·艺文志》及晁、陈

二目者,自元以来久无传本;今此书卷二十一、二十三诸卷,多引蔡书;卷十九末载黄氏书至八页有半,虽非全书,殆可十得六七。宋元丰以前官制,以官寄禄,但有差遣,而无实官,故欲知当日治事之状,殊不易易。《宋史·职官志》亦但详于元丰以后,黄氏独以元丰以前之差遣,与元丰后省台寺监之职比而论之。言有宋官制之简明者无逾于此,今于此书中存其崖略,则安得以科举书少之也。

岩下放言

石林翁《岩下放言》三卷,明钞本。封面有长方朱记云:"乾隆三十八年十一月浙江巡抚三宝送到范懋柱家藏岩下放言壹部计壹本"三十一字,书名、部数、本数用朱笔填写,卷首有翰林院印。盖天一阁进呈本,四库馆所发还者也。后有元人跋云:"右《岩下放言》,石林家旧本板。不知刊于何时,岁久腐烂,将有不可辨者。半村俞氏有钞本,今归徐君璧山房,故从而借录之。延祐丙辰三月二十三日识。"又有朱野航跋云:"《岩下放言》三卷,计三十九翻,乃延祐间人钞本,有岁月题志。今弘治五年新正十日,从朱垚民借归,命儿子逮临写;写毕特为校读一过,有误处已正之矣。垚民盖又转假于祝君希哲者也。予家先有《避暑录》,尚闻有诗话、燕语等书俟访云。楼居老人朱存理性父记此本书与跋出一人手笔,误字累累,又无校读之迹。"盖又明人传性父本。

案吴县叶调笙校刊石林诸书,至为精审。初校《放言》近长沙叶氏有重刊本。调笙所著《吹网录》,载其所见,尚有汉阳叶润臣家旧钞本,及文衡山、袁陶斋二本,盖晚年续见,在《放言》

既刊之后，校语并载录中。今以此本校之，虽误字棘目，而佳处辄出诸本之上。如序文廖廖数行，而如“放心于利欲之类”，此本作“放心放于利之类”；“自有中第次，”此本作“自有次第；”“念挂冠以来，”作“余挂冠以来，”于义均长，他尚不可枚举，信乎旧本之可贵也。

续墨客挥犀

钞本《续墨客挥犀》十卷，无著书人姓名，四库未著录，提要并疑其已佚。南汇张啸山(文虎)《舒艺室杂著》中有《答朱述之大令书》，论此书为赝作，实由误信明商濬稗海刊《墨客挥犀》十卷题宋彭乘撰之误。案《直斋书录解题》“墨客挥犀十卷，续十卷，不知姓氏。”稗海本始题乘撰。乘字利建，益州华阳人，官至翰林学士，《宋史》及《东都事略》均有传，仁宗皇祐元年以疾卒于官。(见《翰苑群书》学士年表。张氏谓乘爵里无征，又以王琪之卒推乘卒年，迂曲可笑。)今前后两编所记事均及哲、徽以后，则商氏本题为乘撰者误也。商氏本之误，由于见前编“叔渊材好谈兵”、“彭渊材初见范文正画像”二条，知著书者姓彭，遂以乘当之。不知此书系采辑诸书而成，又不知渊材之侄为释惠洪而非乘也。渊材名几，见前编“好谈兵”条注：“《宋史·乐志》‘徽宗时，进士彭几进乐书。’”与前编所云“渊材好谈兵，喜大乐”合，当即其人。吴曾《能改斋漫录》“洪觉范本名德洪，俗姓彭，筠州高安人，因叔彭几在郭天信家作门客，遂识天信。”则此条必惠洪所记。而《郡斋读书志》谓惠洪系出高安，喻氏汲古本《冷斋夜话》凡遇所记渊材事，其目均作刘渊材，则均误也。要之，此书系两宋间人采辑诸书所成，故宋时传本不题撰人姓名。知非彭乘所撰，则无

自疑为赝作矣。所采诸书，以魏泰《东轩笔录》、沈括《梦溪笔谈》、惠洪《冷斋夜话》、陈正敏《遯斋闲览》为多。张氏谓此书出《笔谈》者二十八条，出《夜话》者二十条，出《闲览》者十四条。今细检之，出《笔谈》者实四十九条；亦有数条不能得其出处，盖原书或已佚矣。此本钞写不古，而遇应抬之字尚空一格，知犹自旧本出也。

诚斋挥麈录

《挥麈录》二卷，刊于左圭《百川学海》第二集，题杨万里撰。《四库全书提要》谓其文全从王明清《挥麈录话》内摘出数十条，别题此名，凡明清自称其名者，俱改作万里，盖坊刻赝本自宋已然。余谓此书似即《挥麈前录》之初稿，其题诚斋撰固误，然谓摘钞为之，则不尽然。今细检之，则此本上卷即前录之卷一，唯末三条乃前录卷二之第三、四、五条。下卷皆见于前录之卷二、卷三，唯末郭稹一条则在卷四。又条数虽少，而文字略同。唯此本卷上“徽宗梓宫南归”条多二十八字(见后)，其文似作者所自删，非他人所附益。又王氏之书，本无定卷。《直斋书录解题》“挥麈前录三卷，今通行本四卷，”而此本二卷。《挥麈后录》后有明清自跋云：“明清顷焉不自量度，尝以见闻漫辑小帙，曰《挥麈录》，辄以镂板，正疑审是于师友之前久矣。”则《前录》脱稿后，即有刊本，其为二卷、三卷、四卷，虽不可知，然镂板必远在绍熙以前。今四卷本前有庆元元年实录馆牒，当为后定之本。而此本为初刊本，其后四卷本行世，而此本希见，售伪者遂改题为万里欤？

此本“徽宗梓宫”条全文曰：“徽宗梓宫南归有日，丞相秦桧

当国，请以永固为陵名。先人建言：'北齐叱奴皇后实名矣，不可犯，且叱奴，夷狄也，尤当避。'秦大怒，几陷不测，后数年卒易曰'永祐'。近见邵博公济所著小说，诋先君此议，然后知当时阻此议者即此人也。"前录无末二十八字，岳珂《媿郯录》(五)引此条亦无之。珂驳明清曰："叱奴后本非北齐，乃宇文周也，其谥曰'文宣'。明清当是见北齐有文宣帝，谥号偶合，而误记耳。遡是而上，又有元魏文明冯后，亦葬永固，盖在叱奴之前，而明清不知，援证其误，又可见愚。"案珂说是矣。而明清父铚原议并未尝误。邵氏《闻见后录》(一)云："绍兴己未，金人许归徽宗梓宫。宰臣上陵名永固，有王铚者言犯后魏明帝(疑文明之误)、后周文宣二后陵名，下秘书省参考，如铚言。然前汉平帝、后汉殇帝、十国刘龑，同曰康陵，本朝顺祖亦曰康陵；后魏明帝、后周宣帝、唐中宗，同曰定陵，本朝僖祖亦曰定陵；汉惠帝、唐懿宗王后，同曰安陵，本朝宣祖亦曰安陵；唐太宗曰昭陵，本朝仁宗曰永昭陵；后魏宣武后曰永泰陵，唐元宗曰泰陵，本朝哲宗亦曰永泰陵。(维案：邵氏所举尚有未尽，太祖永昌陵亦与汉成帝昌陵同名。)盖本朝陵名犯前代陵名者不一，祖宗以来不避也。予时为秘书郎，为秘监言，具白丞相，不报再议，徽宗陵名改永祐"云。邵氏之言如此，则王、邵二说皆持之有故，又秦桧颇右王说，当无几陷不测之事。明清殆以其父得罪秦氏为荣，故为此说。岳氏之言，亦由未检邵氏书也。倦翁又云："中兴会要注曰：先是有诏于西京修奉陵寝，有司撰陵名永固。既而梓宫权攒绍兴府会稽县，故改今名。则秦桧当时盖不肯自以为误，姑以攒宫非久固之地而易之。"此语殆为实录，然邵说苟行，则亦不必为此曲说。明清亦自知己说不实，故删此诋毁之语欤？

观此一条，则此书殆明清初稿，而误题诚斋之名，非从《挥麈前录》四卷中摘出为之者。独怪左禹锡生于宋末，去诚斋、仲言，时代未远，乃不能辨别，遂使诚斋以王铚为父，以曾纡为外

祖，贻千载笑柄也。

清异录

《清异录》二卷，隆庆壬申昆山叶恭焕刊本。前有俞允文序，王凤洲来翰及恭焕序。此书以元孙道明所钞六卷本与一钞本参校而成，详见俞序。其定为二卷，盖用《书录解题》旧第也。吾乡陈世修刊本，即从此出。旧题宋陶穀撰，则宋时旧本已然。直斋谓此书似《云仙散录》，而语不类国初人，盖假托也。惟胡应麟《少室山房笔丛》(三十二)谓此书命名造语，非穀不能。《四库提要》亦右其说，唯疑其“花九品九命”一条，似江南人作。今以本书证之，陈说良是。按《宋史·陶穀传》“穀以开宝三年卒”。(《学士年表》亦云开宝三年十二月卒。)而南唐之亡在开宝八年。今此书第一条即云“李煜在国时祈雨文”云云，明明作于煜入宋之后，去穀之卒已五年余。如书中称宋太祖之谥，违命侯之封，及郑文宝、陈乔、张佖之子等，皆在南唐亡国之后，或更远在太宗时，则陈氏假托之说不误，胡辨妄也。常熟瞿氏亦有此本，后有“隆庆六年壬申叶氏菉竹堂绣梓印行”十五字，此本末页补钞脱去，前有恭焕序，则瞿本所脱也。恭焕字伯寅，昆山人，文庄公(盛)之五世孙，所刊尚有《云仙散录》，板式相同，实此二伪书之佳刻也。

片玉词

曩读周清真《片玉词·诉衷情》一阕，(《片玉集》、《清真集》均不载)曰："当时选舞万人长，玉带小排方。喧传京国声价，年少最无量。"按"排方"、"玉带"，乃宋时乘舆之服。岳倦翁《媿郯录》(十二)"国朝服带之制，乘舆，东宫以玉，大臣以金，勋旧间赐以玉，其次则犀、则角，此不易之制。考之典故，玉带乘舆以排方，东宫不佩鱼，亲王佩玉鱼，大臣勋旧佩金鱼。"《石林燕语》(七)亦云："国朝亲王皆服金带。元丰中官制行，上欲宠嘉、岐二王，乃诏赐方团玉带，著为朝仪。先是乘舆玉带皆排方，故以方团别之。二王力辞，乞宝藏于家，而不服用；不许，乃请加佩金鱼，遂诏以玉鱼赐之。亲王玉带佩玉鱼自此始。故事，玉带皆不许施于公服。然熙宁中收复熙河，神宗特解所系带赐王荆公，且使服以入贺。荆公力辞，久之不从，上待服而后追班。不得已受诏，次日即释去。(维案：《临川集》卷十八荆公"赐玉带谢表"末云："退藏唯谨，知燕及于云来"。知释去之说不妄。)大观中收复青唐，以熙河故事，复赐蔡鲁公，而用排方。时公已进太师，上以为三师礼当异特，许施于公服，辞乃乞。琢为方团，既以为未安，或诵韩退之玉带垂金鱼之礼，告以请，因加佩金鱼。"(《铁围山丛谈》、《挥麈前录》所记略同。)则排方玉带实乘舆之制，臣下未有敢服者也。且宋时臣下受玉带之赐者可以指数：太祖时则有李彝兴、符彦卿、王审琦、石保吉，英宗时则有王守约(保吉、守约均以主婿赐)，神宗时则有王安石，嘉岐二王，徽宗时则有蔡京、何执中、郑居中、王黼、蔡攸、童贯、赵仲忽，钦宗时则有李纲(上皇所赐)；南宋得赐者，文臣则有张浚、秦桧、史浩、史弥远、郑清之、贾似道，宗室则

有居广士、輵珌、伯圭、师揆、师弥，勋臣则有刘光世、张俊、杨存中、吴璘，外戚则有吴益、谢渊、杨次山。（何执中以下五人赐玉带事见《石林燕语》；史弥远、赵师揆，见《四朝闻见录》；贾似道、师弥，见《癸辛杂志》，余见《宋史》本传及《玉海》卷八十六。）此外罕闻。唯《太祖纪》载建隆元年正月，以犀玉带遍赐宰相、枢密使，及诸军列校，此行佐命之赏，未可据为典要。又《梦溪笔谈》（二十二）云："丁晋公从车驾巡幸礼成，有诏赐辅臣玉带。时辅臣八人，行在祗候库只有七带；尚衣有带，谓之'比玉'，价直数百万，上欲以赐辅臣，以足其数。"《容斋随笔》（四）驳之曰："景德元年，真宗巡幸西京，大中祥符元年，巡幸太山，四年，幸河中，丁谓皆为行在三司使，未登政府。七年，幸亳州，谓始以参知政事从。时辅臣六人，王旦、向敏中为宰相，王钦若、陈尧叟为枢密使，皆在谓上，谓之下尚有枢密副使马知节，即不与此说合。且既为玉带，而又名'比玉'，尤可笑"。洪氏之言如此。案《宋史·真宗纪》"大中祥符二年五月[校注]癸亥，以封禅庆成，赐宗室、辅臣袭衣、金带、器币。"不云"玉带。"《旧闻证误》（四）引某书，谓真宗尝遍以玉带赐两府大臣，盖亦袭《笔谈》之误。夫以乘舆御服，大臣所不得赐，宰相亲王所不敢服，僭侈如蔡京，犹必琢为方团、加以金鱼而后敢用。何物倡优，乃以此自炫于万人之中？此事诚不可解。盖尝参互而得其说焉。《宋史·舆服志》"太平兴国七年，翰林学士承旨李昉奏：'奉诏详定车服制度，请从三品以上服玉带。'"《旧闻证误》（四）引庆元令云："诸带三品以上得服玉，臣寮在京者不得施于公服。"盖宋时便服并无禁令，故东坡曾以玉带施元长老，有诗见集中，（《东坡集》十四）其二曰："此带阅人如传舍，流传到我亦悠哉，锦袍错落真相称，乞与佯狂老万回。"味其诗意，不独东坡可服，似了元亦可服矣。至顺《镇江志》（十九）载此事

[校注]：中华书局标点本《宋史》作"正月"。

云:"公便服入方丈",又云:"师急呼侍者收公所许玉带",则为便服束带之证。东坡赠陈季常"临江仙词"云:"细马远驮双侍女,青巾玉带红靴,"亦其一证。陈后山《谈丛》(《后山集》十九)亦云:"都市大贾赵氏世居货宝,言玉带有刻文者皆有疵疾,以蔽映耳。美玉盖不琢也。比岁杭扬二州,化洛石为假带,色如瑾瑜,然可辨者以其有光也。"观此知宋时上下便服通用玉带,故人能辨之,漫至倡优服饰,上僭乘舆,虽云细事,亦可见哲、徽以后政刑之失矣。

曩作《清真先生遗事》,颇辨《贵耳集》、《浩然斋雅谈》记李师师事之妄,今得李师师"金带"一事,见于当时公牍,当为实事。案《三朝北盟会编》(三十)"靖康元年正月十五日圣旨,应有官无官诸色人曾经赐金带,各据前项所赐条数自陈纳官。如敢隐蔽,许人告犯,重行断遣。后有尚书省指挥云赵元奴、李师师、王仲端,曾经祗候倡优之家,(中略)曾经赐金带者并行陈纳。"当时名器之滥如是,则玉带、排方亦何足为怪。颇疑此词或为师师作矣。然当时制度之紊,实出意外。《老学庵笔记》(一)言:"宣和间,亲王公主及他近属戚里入宫,辄得金带关子,得者旋填姓名卖之,价五百千。虽卒伍屠酤,自一命以上皆可得。方腊破钱唐时,太守客次有服金腰带者数十人,皆朱勔家奴也。时谚曰:'金腰带,银腰带,赵家天下朱家坏。'"然则徽宗南狩时,尽以太宗时紫云楼金带赐蔡攸、童贯等,(见《铁围山丛谈》六)更不足道。以公服而犹若是,则便服之僭侈,更何待言。"国家将亡,必有妖孽",殆谓是欤?

桂翁词

《桂翁词》六卷(后题作《玉堂余兴》),《鸥园新曲》一卷,明刊本,

不题作者姓名，实贵溪夏文愍公言所作乐府也。前有吴一鹏、费寀、□仪三序，后有皇甫汸、石迁高二跋。目录后有二行曰："嘉靖丙寅仲夏金陵双泉童氏梓行。"第三序缺末页，自称名曰仪。中云："壬寅岁，仪缪领霸州之命，公属词书扇，以为赠言。"今卷四中有"赠杨正郎仪升霸州兵备副使减字木兰花"一阕，知即常熟杨梦羽作也。杨序云"元相《桂翁词》六卷，初刻于吴郡，再刻于铅山，三刻于闽中。"吴郡本据吴序、皇甫跋，刊于嘉靖戊戌。铅山本据费序刊于辛丑。闽本不见序跋，不识刊于何年。又据大名府知府石迁高跋，则庚子岁畿南似亦有刊本，杨序略之。杨刻最后，在文愍再召之岁，始增《鸥园新曲》。此本又复刊杨本。是嘉靖一朝前后三十年间，已六副剞劂。古今词家未曾有也。有明一代，乐府道衰，写情扣舷，尚有宋元遗响，仁宣以后，兹事几绝。独文愍以魁硕之才，起而振之，豪壮典丽，与于湖、剑南为近。方其得路，入正郊庙，出扈禁跸，一词朝传，万口暮诵，同时名公皆摹拟其体格，门生故吏争相传刻，虽居势使然，抑其风采文采自有以发之者欤？洎夫再秉钧衡，独任边事，主疑于上，谗间于下，至于白首而对狱吏，朝衣而赴东市，进无帷盖之报，退靡盘水之恩，君臣之际，斯为酷矣！帝杀其躯，天夺其胤，怙权不如介谿而刑祸为深，文采过于钤山而著述独晦，身后之事，又可悲矣！然没不二千[校注]年，南都坊肆乃复梓其遗集。维时永陵倦勤，华亭当国，虽靡投鼠之忌，宁无吠尧之嫌，岂文章事业自有公论，有不可泯灭者欤？又以知生前诸刻，非尽出于属吏之贡谀也。此本旧藏怡邸，有"明善堂书画印记"、"安乐堂藏书记"二印。

校注："千"字，应作"十"。

花间集

《花间集》十卷，明复刊宋本。前有蜀广政三年武德军节度判官欧阳炯序，后有绍兴十八年济阳晁谦之跋。炯为孟蜀宰相，蜀亡入宋，为翰林学士，一作欧阳炳。苏易简《续翰林志》(下)谓："学士放诞，则有王著、欧阳炳"，又云："炳以伪蜀顺化，旋召入院。尝不巾不袜，见客于玉堂之上。尤善长笛，太祖尝置酒令奏数弄。后以右貂终于西洛"。又作欧阳迥，《学士年表》："欧阳迥，乾德三年八月以左散骑常侍拜，(前曰右貂，此云左散骑常侍，左右必有一误。)开宝四年六月以本官分司西京罢"。则与炳自为一人。此本与聊城杨氏所藏鄂州本均作欧阳炯，恐炯字不误，炳与迥因避太宗嫌名而追改也。集中词十八家，温助教、皇甫先辈、韦相之次有薛侍郎昭蕴。按《唐书·薛廷老传》："廷老子保逊，保逊子昭纬，乾宁中至礼部侍郎，性轻率，坐事贬磎州刺史"。《旧书》略同。《北梦琐言》(十)："唐薛澄州昭纬，即保逊之子，恃才傲物，亦有父风。每入朝省，弄笏而行，旁若无人，好唱浣溪沙词。"今此集载昭蕴词十九首，其八首为"浣溪沙"，又称为薛侍郎，恐与昭纬为一人。纬、蕴二字俱从系，必有一误也。李洵则鄂州本作李珣，毛本亦同。《鉴诫录》(四)："李珣字德润，本蜀中土生波斯也。少小苦心，屡称宾贡，所吟诗句，往往動人。尹校书(鹗)者，锦城烟月之士也。与李生常为善友，遽因戏遇嘲之：'李生文章，扫地而尽'。诗曰：'异域从来不乱常，李波斯强学文章，假饶折得东堂桂，胡臭薰来也不香。'"黄休复《茅亭客话》亦纪其为波斯人。以异域之人而所造若此，诚为异事。王灼《碧鸡漫志》屡称珣《琼瑶集》，其所举倒排甘州、河满

子、长命女、喝驮子四首，均此集与《尊前集》所未载。则南宋之初，蜀中尚有此书，未识佚于何时也。唐、五代人词有专集者，《南唐二主词》、《阳春集》，均宋人所编；飞卿《金奁词》则系赝本；《全荃词》一卷，虽见顾嗣立《温飞卿诗集》跋，谓有宋本，未知可信否；和凝《红叶稿》之名，则系竹垞杜撰；凝《红药编》五卷见于宋志者，乃制诰之文，(焦竑《国史经籍志》列之制诰类，其书竑时已亡，殆由其名定之，是也。)非词集亦非《红叶稿》也；唯珦《琼瑶集》见于宋人所记，当为词人专集之始矣。

尊前集

《尊前集》二卷，明刊本。题明嘉禾顾梧芳编次，东吴史叔成释，前有万历壬午梧芳自序，盖其自刊本也。梧芳序云："余素爱《花间集》胜《草堂诗余》，欲播传之。曩岁刻于吴兴茅氏，兼有附补，而余斯编第有类焉。"其意盖以为自编也。毛氏《词苑英华》重刊此本，跋曰："雍熙间有集唐末五代词，命名家宴，为其可以侑觞也。又有名《尊前集》者，殆亦类此，惜其本不传。嘉禾顾梧芳氏采录名篇，厘为二卷，仍其旧名"，云云。则毛氏亦以此为梧芳自编也。唯朱竹垞《曝书亭集》跋此本则云："康熙辛酉冬，余留白下，有持吴文定公手钞本告售，书法精楷，卷首识以私印，取刊本勘之，词人之先后，乐章之次第，靡有不同，始知是集为宋初人编辑"。《四库总目》亦采其说，而颇以其名不见宋人书目为疑。余按《碧鸡漫志》"清平乐"、"麦秀两歧"二条下均引《尊前集》，《直斋书录解题》"阳春录"条下引崔公度序云："《花间》、《尊前》，往往谬其姓氏"，则宋时固有此书矣。且《南唐二主词》为高、孝间人所辑，而"虞美人"以下八首，"蝶恋

花"、"菩萨蛮"二首，皆注"见《尊前集》"。今此本皆有之，惟阙"临江仙"一首(恐顾氏以有阙字删去)，则南宋人所见之本与此本略同。至编次出何人手，不见记载。唯《历代诗余》引《古今词话》云："赵崇祚《花间集》载温飞卿'菩萨蛮'甚多，合之吕鹏《尊前集》，不下二十阕"，(按《古今词话》，一为宋杨湜撰，一为国朝沈雄撰。杨书已佚，颇散见宋人书中。此系不知杨书或沈书，然当有所本。)则以此集为吕鹏作。吕鹏亦罕见记载。黄升《花庵词选》李白"清平乐"下注："按唐吕鹏《遏云集》载应制词四首，后二首无清逸气韵，疑非太白所作。"今此本所载太白应制"清平乐"有五首，则与吕鹏《遏云集》不合。又欧阳炯《花间集》序云："明皇朝有李白应制'清平乐'四首"，则唐末宋初只有四首，末首自系后人羼入。然则此本虽非梧芳所编，亦非吕鹏之旧矣。此本前有"酝舫朱文长"印，即竹垞旧藏。而竹垞跋此书乃云："不著编次人姓氏"，殆作跋时未检原书，抑欲伸其宋初人编辑之说，故没其事也？不知明人所题编次纂辑等语，全不足据。此本亦题东吴史叔成释，何尝释一字耶？拈出此事，可供目录家一粲也。

草堂诗馀

新刊《古今名贤草堂诗馀》(此疑宋人旧题)四卷。前有嘉靖己酉李谨序，序后有总目。卷一标题下有"皇明进士知歙县事四会南津李谨纂辑，歙县教谕秀州曾丙校次，歙丞饶馀刘时济梓行"三行。卷四末有刘时济跋，李序，及总目，标题下均有"三衢童子山刊行"一行。宣统己酉得于京师。按《草堂诗馀》行世者，以毛氏《词苑英华》本为广，次则沈际飞本，次则乌程闵氏朱墨本。近四印斋刻天一阁旧钞、明嘉靖间闽沙太学生陈钟秀校

刊本,世已惊为秘笈。余所见此书别本独多:一嘉靖庚戌顾从敬刊本,一嘉靖末安肃荆聚刊本,一万历李廷机刊本,一嘉靖己酉李谨刊本,即此本也。荆聚本在唐风楼罗氏,馀三本均在敝箧。综而观之,可分为二类:一分调编次者,以顾从敬本为首,李廷机、闵□□、沈际飞、毛晋诸本祖之;一分类编次者,此本与陈钟秀本、荆聚本皆是。然此三本又自不同,陈钟秀本二卷,而此本与荆聚本则俱四卷。陈本分时令、节序、怀古、人物、人事、杂咏六类,而此本则首天时、次地理、次人物、次人事、次器用、次花鸟,亦为六类,次第亦复不同。陈本故有注,王氏重刊时已删去大半;荆聚本亦有注,讹脱殊甚,唯此本正文、注文,首尾完具。故分调编次之本,以顾本为最善;分类编次之本,当以此本为最善矣。至分调与分类二种孰先孰后,尚一疑问。顾本与此本同为四卷,均与《书录解题》卷数不合。顾本据何元朗序谓出顾氏家藏宋本,比世所行多三十馀调,近临桂王鹏运始疑为明人羼乱之本。书中题武陵顾从敬编次,似其确证。然明人所题编次纂辑等语,全不足据,已于跋《尊前集》时言之。今案王楙《野客丛书》(二十四)云:"《草堂诗馀》载张仲宗'满江红'词'蝶粉蜂黄都褪却。'注:蝶粉蜂黄,唐人宫妆"。李本无此词;顾本则题周美成,在张仲宗、晁无咎二词之后。今《清真集》、《片玉集》、《片玉词》均有此词(程大昌《演繁露续集》四亦以此为美成词),自系周作。其误以为张仲宗者,殆王楙所见已为分调编次之本,或原脱人名,或因其前后相接而误忆也。则顾本出宋本之说,自尚可信,否则张词题为"春莫",当入时令类;周词题为"春闺",当入人事类,二词虽同一调,无从牵合也。至此本编次,与周邦彦《清真集》、《片玉集》、赵长卿《惜香乐府》相同,自是宋人体例。注虽芜累,分明出宋人手,如卷四东坡"水龙吟·咏笛"词"梁州初遍"注曰:"初遍,谓如今乐府诸大曲,凡数十解,于攧前则有排遍,攧后则有延遍。初遍,岂非排遍之首解。"云云,此

数语证以史浩鄮峰《真隐漫录》卷四十五所有大曲，无一不合，非元以后人所能知，自系宋人之注。即云此注采之他书，然傅干注坡词，与顾禧补注东坡长短句，元时已少见；又元延祐本《东坡乐府》亦无注解，则定为宋人所注，当无大误。要之，宋时此书必多别本，故顾本与此本编次绝殊，不碍其为皆出宋本。然在宋本之中，则此先彼后，自有确证。顾本每词必有一题，勘以宋人本集，往往不合。然细考之，则顾本之题如"春景"、"夏景"、"秋景"、"冬景"、"春恨"、"春闺"、"立春"、"元宵"之属，皆此本六大目之子目；是分调之时，必据分类本，而以其子目冠于词上，踪迹甚明。此实先有分类、后有分调本之铁案也。又顾本附词话若干条，皆见此本注中，殆祖本亦有注，而顾重刊时删去欤？

董西厢

《董西厢》四卷，近贵池刘氏翻刻明黄嘉惠本。案此书《辍耕录》(二十七)、《录鬼簿》(下)均称为《董解元西厢记》，明人始谓之《董西厢》，又谓之《弦索西厢》。其实北曲皆用弦索，王、关五剧亦可冠以此名，不独董词而已。其书且叙事，且代言，自为一体，与元人杂剧传奇不同。明胡元瑞、国朝焦理堂、施北研笔记中，均考订此书，讫不知为何体。以国维考之，盖即宋时诸宫调也。王灼《碧鸡漫志》(二)"熙宁、元丰间，泽州孔三传始创诸宫调，古传士大夫皆能诵之"。吴自牧《梦粱录》(二十)云："说唱诸宫调，昨汴京有孔三传，编成传奇灵怪，入曲说唱。"孟元老《东京梦华录》(五)纪崇、观以来瓦舍伎艺，有孔三传耍秀才诸宫调。是三传创诸宫调，虽在神宗之世，至徽宗时尚存。《武林旧事》

(六)载诸色伎艺人诸宫调传奇,有高郎妇等四人,则南渡后此伎亦颇盛行。《辍耕录》所载金人院本名目拴搐艳段中,尚有诸宫调。《录鬼簿》亦有石君宝诸宫调风月紫云亭一本,戴善甫亦有此本。则金元之际亦尚有之。至元中叶之后,渐以废佚。故陶南村谓"金章宗朝董解元所编《西厢记》,时代未远,犹罕有能解之者",则明人及国朝人不识此体,固不足怪也。此编之为诸宫调有二证:一本书卷一"太平赚"词云:"俺平生情性好疏狂,疏狂的情性难拘束,一回家想么诗魔多爱选多情曲,比前贤乐府不中听,在诸宫调里却著数。"此开卷自叙作词缘起,而自名为诸宫调,其证一也。此书体裁,求之古曲,无一相似;独王伯成《天宝遗事》,见于《雍熙乐府》、《九宫大成》所选者大致相同,而《录鬼簿》于王伯成下注云:"有《天宝遗事》诸宫调行于世"。王词既为诸宫调,则董词为诸宫调无疑,其证二也。其所以名"诸宫调"者,则由北宋人叙事只用大曲、传踏二种。大曲长者至一二十遍,然首尾同一宫调,固不待言。传踏只以一小令叠十数阕而成,其初以一阕咏一事,后乃合十馀阕而咏之(如石曼卿"拂霓裳"、赵德麟"蝶恋花"之属),然同用一曲,亦同一宫调也。惟此编每一宫调多则五六曲,少或二三曲,即易他宫调,合若干宫调以咏一事,故有诸宫调之称。词曲一道,前人视为末伎,不复搜讨,遂使一代文献之名沈晦者且数百年。一旦考而得之,其愉快何如也。

元郑光祖《王粲登楼》杂剧

曩读此剧,见呼遣客曰:"点汤",不解其意,后知宋以来旧俗如是。朱彧《萍洲可谈》:"今世俗,客至则啜茶,去则啜汤。

汤取药材甘香者屑之，或凉或温，未有不用甘草者。此俗遍天下，辽人相见，其俗先点汤，后点茶。”无名氏《南窗纪谈》亦云："客至则设茶，欲去则设汤，不知起于何时，然上自官府，下至闾里，莫之或废。”今观宋人说部所纪遣客事，如王铚《默记》纪刘潜见石曼卿，魏泰《东轩笔录》(五)纪陈升之遣胡枚，王巩《随手杂录》自纪见文潞公事，无不然。然不独宾主间有此礼也。叶梦得《石林燕语》(一)“讲读官初入皆坐赐茶，唯当讲官起就案立，讲毕复就座，赐汤而退。侍读亦如之，盖乾兴之制也”。蔡絛《铁围山丛谈》(一)亦云："国朝仪制，天子御前殿则群臣皆立奏事，虽丞相亦然。后殿曰延和、曰迩英二小殿，乃有赐坐仪，既坐则宣茶，又赐汤，此客礼也。延和之赐坐而茶汤者，遇拜相正衙宣制才罢，则其人抱白麻见天子于延和，告免礼毕，召丞相升殿是也。迩英之赐坐而茶汤者，讲筵官春秋入侍，见天子，坐而赐茶，乃读，读而后讲，讲罢又赞，赐汤是也。他皆不可得矣”。然宋时臣下赐茶汤者，不独宰执讲官。龚鼎臣《东原录》云："天禧中，真宗已不豫。一日，召知诰晏殊，坐赐茶。言曹利用与太子太师，丁谓与节度使并令出。殊曰：‘是欲令臣作诰词’？上颔之，殊曰：‘臣是知制诰，除节度使等，并须学士操白麻，乞召学士。’真宗点汤。既起，即召翰林学士钱惟演”。是朝廷之于群臣，亦用是矣。晁说之《客语》："范纯夫每次日当进讲。是日，先讲于家，群从子弟毕集，讲终，点汤而退”。则父兄之于子弟亦用之矣。又宋时官署往来，以汤之有无为轻重。周必大《玉堂杂记》(上)："淳熙三年十一月八日，必大被宣草十二日冬祀赦。黄昏方至院，御药持御封中书门下省熟状来，系鞋迎于中门。同监门内侍一员俱升厅，御药先以熟状授监门，共茶汤讫。先送御药出院，后与监门升厅，受熟状，付吏，又点汤送监门下堦，馆之门塾。至六年九月十二日复被宣草明堂赦。御药张安中、内侍梁襄相见如仪，惟录事沈模、主事李师文茶而不

汤。"是也。此特学士待省吏如是,其他盖无不兼用茶汤者。今此剧以点汤为遣客,知元时尚有此俗。今送客以茶不以汤,则同辽俗矣。

元人《隔江斗智》杂剧

俗传《三国演义》,胡元瑞《笔丛》以为元人罗贯中本所撰;其实宋时此种小说颇多,如《宣和遗事》、《五代平话》等皆是,但不如《演义》之错综变化耳。宋人小说种类颇繁,《都城纪胜》谓说话有四家:一小说,一说经,一说参请,一讲史书。又谓小说者能以一朝一代故事,顷刻间提破。则小说与讲史书亦大略相同。其小说人之盛,则《东京梦華录》、《武林旧事》、《梦粱录》详之。而小说之中,又以三国事为最著。高承《事物纪原》(九):"仁宗时,市人有能谈三国事者;或采其说加缘饰作影人,始为魏蜀吴三分战争之象"。《容斋三笔》(二):"范纯礼知开封府,中旨鞫淳泽村民谋逆事。审其故,乃尝入戏场观优,归途见匠者作桶,取而戴于首曰:'与刘先主如何?'遂为匠禽。"则小说之外,优戏亦演之矣。《东坡志林》(六):"王彭尝云:涂巷中小儿薄劣,为其家所厌苦,辄与钱令聚坐听说古话。至说三国事,闻刘玄德败,频眉蹙有出涕者;闻曹操败,即喜唱快。以是知君子小人之泽百世不斩"。由此观之,宋时不独有三国小说,且其书亦右刘而左曹,与今所传演义同。元无名氏《隔江斗智》、《连环计》二剧,其关目亦略似今所传演义。此必取诸当时小说,然则宋元之间必早有此种书,贯中不过取而整齐缘饰之耳。日本狩野博士(直喜)作《〈水浒传〉考》,谓《水浒传》前已有无数小水浒传。其言甚确。若《三国演义》,则尤有明证足佐博士之说。且

今所行章回小说，虽至鄙陋者，殆无不萌芽于宋元，如《西游记》、《封神榜》、《杨家将》、《龙图公案》、《说岳》等。元曲多用为题目，或隶其事实，足徵当日已有此等书。但其书体裁，当与五代平话及《宣和遗事》略同，不及后世之变化。始知元明以后，章回小说大行，皆有所因袭，决非出于一时之创作也。

盛明杂剧初集

《盛明杂剧》三十卷，崇祯己巳钱唐沈泰林宗刊本。前有张元徵、徐翙、程羽文三序。案《戏曲总集》除臧懋循《元曲选》、毛晋《六十种曲》外，若《元人杂剧选》、《古名家杂剧》及此书，世人虽知其名，均在存佚之间。曩见日本内阁图书寮书目，有《盛明杂剧》二集三十卷，惊为秘笈。己酉冬日得此书于厂肆，是为初集，而二集在日本内阁，始知世间尚有完书也。杂剧唯元人擅场，明代工此者寥寥。宣正之间，周宪王号为作者，然规摹元人，了无生气，且多吉祥颂祷之作，其庸恶殆与宋人寿词相等。又元人杂剧止于四折，或加楔子；唯纪君祥之《赵氏孤儿》、张时起之《赛花月》、《秋千记》，多至六折，实非通例；至于不及四折者，更未之前闻。亦无杂以南曲者，(《录鬼簿》谓南北合腔自沈和甫始，如“潇湘八景”、“欢喜冤家”等曲，极为工巧，乃散套，非杂剧也。)宪王杂剧如《吕洞宾花月神仙会》，杂以南曲，殊失体裁。至明中叶后，不知北剧与南曲之分，但以长者为传奇，短者为杂剧。如此书中汪伯玉、陈玉阳、汪昌朝诸作，皆南曲也，且折数多至七八，少则一二，更属任意。独康对山《中山狼》四折，确守元人家法。馀如沈君庸等，虽用北曲，而折数次第均失元人之旧。其中文词，亦唯康对山、徐文长尚可诵；然比之元人，已有自然人工之

别;馀则等之自郐而已。元代杂剧作者,名概不著。此编所集,如康对山(海)、徐文长(渭)、汪伯玉(道昆)、陈玉阳(与郊)、王辰玉(衡)、叶六桐(宪祖)、沈君庸(自徵)、孟子若(称舜)、梁伯龙(辰鱼)、梅禹金(鼎祚)、卓珂月(人月)、徐野君(翙)、汪昌朝(廷讷),其姓字爵里均在人耳目,或且正史有传,遗著尚存。而其人之显晦如彼,曲之工拙如此。信乎文章之事,一代自有一代之长,不能以常理论也。

静庵文集

王国维　著

自　序

余之研究哲学，始于辛、壬之间。癸卯春，始读汗德之《纯理批评》，苦其不可解，读几半而辍。嗣读叔本华之书而大好之，自癸卯之夏以至甲辰之冬，皆与叔本华之书为伴侣之时代也。其所尤惬心者，则在叔本华之知识论，汗德之说得因之以上窥。然于其人生哲学，观其观察之精锐与议论之犀利，亦未尝不心怡神释也。后渐觉其有矛盾之处。去夏所作"红楼梦评论"，其立论虽全在叔氏之立脚地，然于第四章内已提出绝大之疑问。旋悟叔氏之说，半出于其主观的气质而无关于客观的知识，此意于"叔本华及尼采"一文中始畅发之。今岁之春复返而读汗德之书，嗣今以后将以数年之力研究汗德，他日稍有所进，取前说而读之，亦一快也。故并诸杂文，刊而行之，以存此二三年间思想上之陈迹云尔。

光绪三十一年秋八月海宁王国维自序

论性

今吾人对一事物，虽互相反对之议论，皆得持之而有故、言之而成理，则其事物必非吾人所能知者也。“二加二为四”、“二点之间只可引一直线”，无论何人未有能反对之者也。因果之相嬗、质力之不灭，无论何人未有能反对之者也。数学及物理学之所以为最确实之知识者，岂不以此矣乎？今孟子之言曰“人之性善”，荀子之言曰“人之性恶”，二者皆互相反对之说也；然皆持之而有故、言之而成理，然则吾人之于人性，固有不可知者在欤？孔子之所以“罕言性与命”者，固非无故欤？且于人性论中，不但得容反对之说而已，于一人之说中，亦不得不自相矛盾。孟子曰“人之性善，在求其放心而已”，然使之放其心者谁欤？荀子曰“人之性恶，其善者伪(人为)也”，然所以能伪者何故欤？汗德曰“道德之于人心，无上之命令也”，何以未几而又有根恶之说欤？叔本华曰“吾人之根本，生活之欲也”，然所谓“拒绝生活之欲”者，又何自来欤？古今东西之论性，未有不自相矛盾者。使性之为物，如数及空间之性质然，吾人之知之也既确，而其言之也无不同，则吾人虽昌言有论人性之权利可也。试问吾人果有此权利否乎？今论人性者之反对矛盾如此，则性之为物，固不能不视为超乎吾人之知识外也。

今夫吾人之所可得而知者，一先天的知识，一后天的知识也。先天的知识，如空间、时间之形式，及悟性之范畴，此不待经验而生，而经验之所由以成立者。自汗德之知识论出后，今日殆为定论矣。后天的知识，乃经验上之所教我者。凡一切可以经验之物皆是也。二者之知识，皆有确实性，但前者有普遍

性及必然性，后者则不然，然其确实则无以异也。今试问性之为物，果得从先天中或后天中知之乎？先天中所能知者，知识之形式，而不及于知识之材质，而性固一知识之材质也。若谓于后天中知之，则所知者又非性，何则？吾人经验上所知之性，其受遗传与外部之影响者不少，则其非性之本来面目固已久矣。故断言之曰：性之为物，超乎吾人之知识外也。

人性之超乎吾人之知识外，既如斯矣，于是欲论人性者，非驰于空想之域，势不得不从经验上推论之。夫经验上之所谓性，固非性之本然，苟执经验上之性以为性，则必先有善恶二元论起焉。何则？善恶之相对立，吾人经验上之事实也。反对之事实，而非相对之事实也，相对之事实，如寒热、厚薄等是。大热曰热，小热曰寒；大厚曰厚，稍厚曰薄。善恶则不然，大善曰善，小善非恶；大恶曰恶，小恶亦非善。又积极之事实而非消极之事实也，有光曰明，无光曰暗；有有曰有，无有曰无。善恶则不然，有善曰善，无善犹非恶；有恶曰恶，无恶犹非善。惟其为反对之事实，故善恶二者不能由其一说明之；唯其为积极之事实，故不能举其一而遗其他。故从经验上立论，不得不盘旋于善恶二元论之胯下。然吾人之知识，必求其说明之统一，而决不以此善恶二元论为满足也。于是性善论、性恶论、及超绝的一元论（即性无善无不善说，及可以为善可以为不善说。），接武而起。夫立于经验之上以言性，虽所论者非真性，然尚不至于矛盾也。至超乎经验之外而求其说明之统一，则虽反对之说，吾人得持其一，然不至自相矛盾不止。何则？超乎经验之外，吾人固有言论之自由，然至欲说明经验上之事实时，则又不得不自圆其说，而复反于二元论。故古今言性者之自相矛盾，必然之理也。今略述古人论性之说，而暴露其矛盾，世之学者可以观焉。

我国之言性者古矣。尧之命舜曰："人心唯危，道心唯微。"仲虺之诰汤曰："唯天生民有欲，无主乃乱，唯天生聪明时乂。"

《汤诰》则云："惟皇上帝降衷于下民，若有恒性，克绥厥猷唯后。"此二说互相发明，而与霍布士之说若合符节。然人性苟恶而不可以为善，虽聪明之君主亦无以乂之，而聪明之君主亦天之所生也。又苟有善之恒性，则岂待君主之绥乂之乎？然则二者非互相豫想，皆不能持其说。且仲虺之于汤，固所谓见而知之者，不应其说之矛盾如此也。二诰之说，不过举其一面，而遗其他面耳。嗣是以后人又有唱一元之论者。《诗》曰："天生蒸民，有物有则，民之秉彝，好是懿德。"刘康公所谓"民受大地之中以生者"，亦不外《汤诰》之意。至孔子而始唱超绝的一元论，曰："性相近也，习相远也。"又曰："唯上知与下愚不移"。此但从经验上推论之，故以之说明经验上之事实，自无所矛盾也。

告子本孔子之人性论，而曰："生之谓性"，"性无善无不善也"，又曰："性，犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。"此说虽为孟子所驳，然实孔子之真意。所谓"湍水"者，"性相近"之说也；"决诸东方则东流，决诸西方则西流"者，习相远之说也。孟子虽攻击之，而主性善论，然其说则有未能贯通者。其山木之喻曰："牛山之木尝美矣，……是岂山之性也哉？虽存乎人者，岂无仁义之心哉？其所以放其良心者，亦犹斧斤之于木也，旦旦而伐之，可以为美乎？其昼夜之所息，平旦之气，其好恶与人相近也者几希，则其旦昼之所为，有梏亡之矣。梏之反复，则其夜气不足以存，……此岂人之情也哉？"然则所谓"旦旦伐之"者何欤？所谓"梏亡之"者何欤？无以名之，名之曰"欲"。故曰："养心莫善于寡欲。"然则所谓欲者何自来欤？若自性出，何为而与性相矛盾欤？孟子于是以"小体"、"大体"说明之，曰："耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所以与我者。"顾以心为天之所与，则耳目二者独非天之所与欤？孟子主性善，故不言耳目之欲之出于性，然其意则正如此，故孟子之性论

之为二元论，昭然无疑矣。

至荀子反对孟子之说，而唱性恶论，曰："礼义法度，是生于圣人之伪，非故生于人之性也。若夫目好色、耳好声、口好味、心好利、骨体肤理好愉佚，是皆生于人之情性者也。感而自然，不待事而后生之者也。夫感而不能然，必且待事而后然者，谓之生于伪。是性伪之所生，其不同之徵也。故圣人化性而起伪。"又曰："古者圣人以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，故为之立君上之势以临之，明礼义以化之，起法政以治之，重刑罚以禁之，使天下皆出于治合于善，此圣王之治而礼义之化也。今试去君上之势，无礼义之化，去法政之治，无刑罚之禁，倚而观天下人民之相与也。若是，则夫强者害弱而夺之，众者暴寡而哗之，天下之悖乱而相亡不待顷矣。然则人之性恶明矣，其善者伪也。"(《性恶》篇)吾人且进而评其说之矛盾。其最显著者，区别人与圣人为二是也。且夫圣人独非人也欤哉？常人待圣人出礼义兴，而后出于治合于善，则夫最初之圣人，即制作礼义者，又安所待欤？彼说礼之所由起，曰："人生而有欲，欲而不得则不能无求，求而无度量分界则争，争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求，此礼之所由起也。"(《礼论》篇)则所谓礼义者，亦可由欲推演之，然则胡不曰"人恶其乱也，故作礼义以分之，"而必曰先王何哉？又其论礼之渊源时亦含矛盾之说，曰："今人之性，饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休，此人之情也。今人饥见长而不敢先食者，将有所让也；劳而不敢求息者，将有所代也。夫子之让乎父，弟之让乎兄；子之代乎父，弟之代乎兄。此二行者，皆反于性而悖于情也。"(《性恶》篇)然又以三年之丧为"称情而立文"，曰："凡生乎天地之间者，有血气之属必有知，有知之属莫不爱其类。今夫大鸟兽则失亡其群匹，越月逾时，则必反沿过故乡，则必徘徊焉，鸣号焉，踯躅焉，踟蹰焉，然后能去之也。小者是燕爵，犹有啁

噍之顷焉，然后能去之。故有血气之属，莫知于人，故人之于亲也，至死无穷。”故曰：“说豫、娩泽、忧患、萃恶，是吉凶忧愉之情之发于颜色者也。”……（《礼论》篇）此与孟子所谓“孩提之童无不知爱其亲”及所以告夷之者何异？非所谓“感于自然不待事而后然者”欤？则其非反于性而悖于情明矣！于是荀子性恶之一元论，由自己破灭之。

人性之论唯盛于儒教之哲学中，至同时之他学派则无之。约而言之，老庄主性善，故崇自然；申韩主性恶，故尚刑名。然在此诸派中，并无争论及之者。至汉而《淮南子》奉老子之说，而唱性善论，其言曰：“清净恬愉，人之性也。”（《人间训》）故曰：“乘舟而惑者，不知东西，见斗极则寤矣。夫性亦人之斗极也。有以自见也，则不失物之情；无以自见也，则动而惑营。”又曰：“人之性无邪，久湛于俗则易，易而忘本，合于若性。故日月欲明，浮云盖之；河水欲清，沙石涉之；人性欲平，嗜欲害之。”（《齐俗训》）于是《淮南子》之性善论，与孟子同，终破裂而为性欲二元论。

同时董仲舒亦论人性，曰：“性之名非生欤？如其生之自然之资之谓性。性者质也，诘性之质于善之名，能中之与？既不能中矣，而尚谓之质善，何哉？”“故性比于禾，善比于米。米出禾中，而禾未可全为米也；善出性中，而性未可全为善也。善与米，人之所继天而成于外，非在天之所为之内也。”（《春秋繁露·深察名号篇》）其论法全似荀子，而其意则与告子同。然董子亦非能久持此超绝的一元论者，夫彼之形而上学固阴阳二元论也。其言曰：“阳，天之德；阴，天之刑。……阳常居实位而行于盛，阴常居空虚而行于末。”（同，《阳尊阴卑》篇〔校注一〕）故曰：“天两有阴阳之施，人亦两有贪仁之性。”〔校注二〕（《深察名号》篇）由此二元论而

〔校注一〕：据卢文弨抱经堂校本，此句在《王道通三》篇，不在《阳尊阴卑》篇。

〔校注二〕：此引句中二“两”字，原本均作“雨”，据抱经堂校本改。

一面主性恶之说，曰："民之为言瞑也"，"弗扶将颠陷猖狂安能善?"(《深察名号》篇)刘向谓仲舒作书美荀卿，非无据也。然一面又谓"天覆育万物，既化而生之，有养而成之。察于天之意，无穷极之仁也。人之受命于天也，取仁于天而仁也。"(《王道通三》篇)又曰："阴之行不得于春夏，而月之魄常厌于日光，乍全乍伤，天之禁阴如此，安得不损其欲而辍其情以应天?"(《深察名号》篇)夫人受命于天，取仁于天，捐情辍欲乃合天道，则又近于性善之说。要之仲舒之说，欲调和孟、荀二家，而不免以苟且灭裂终者也。至扬雄出，遂唱性善恶混之二元论。至唐之中叶，伦理学上复提起人性论之问题。韩愈之《原性》、李翱之《复性书》，皆有名于世。愈区别性与情为二；翱虽谓情由性出，而又以为性善而情恶，其根据薄弱，实无足言者。至宋之王安石，复绍述告子之说，其《性情论》曰："性情一也。七情之未发于外而存于心者性也，七情之发于外者情也。性者情之本，情者性之用也。故性情一也。"又曰："君子之所以为君子者，无非情；小人之所以为小人者，无非情。情而当于理，则圣贤也；不当于理，则小人也。"同时苏轼亦批评韩愈之说，而唱超绝的一元论，又下善之界说。其《扬雄论》曰："性者果泊然而无所为耶？则不当复有善恶之说。苟性之有善恶也，则夫所谓情者乃吾所谓性也。人生而莫不有饥寒之患、牝牡之欲。今告于人曰：饥而食，渴而饮，男女之欲不出于人之性也。可乎？是天下知其不可也。圣人无是，无由以为圣；而小人无是，无由以为恶。圣人以其喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲七者御之，而之乎善；小人以是七者御之而之乎恶。由是观之，善恶者，性之所能之，而非性所能有也。且夫言性又安以其善恶为哉？虽然，扬雄之论，则固已近之，曰：人之性善恶混。修其善则为善人，修其恶则为恶人，此其所以为异者。唯其不知性之不能以有善恶，而以为善恶之皆出于性而已。夫太古之初，本非有善恶之论。唯天下之所同安者，圣

人指以为善;而一人之所独乐者,则名以为恶。天下之人,固将即其所乐而行之,孰知圣人唯以其一人之所独乐,不能胜天下之所同安,是以有善恶之辨也。”(《东坡全集》卷四十七)苏、王二子盖知性之不能赋以善恶之名,故遁而为此超绝的一元论也。

综观以上之人性论,除董仲舒外,皆就性论性,而不涉于形而上学之问题。至宋代哲学兴,(苏、王二氏虽宋人,然于周、张之思想全不相涉。)而各由其形而上学以建设人性论。周子之语最为广漠,其《太极图说》曰:“无极而太极,太极动而生阳,动极而静,静则生阴,静极复动。一动一静,互为其根;分阴分阳,两仪立焉。阳变阴合,而生水、火、木、金、土,五气顺布,四时行焉。无极之真,二五之精,妙合而凝。乾道成男,坤道成女,二气交感,化生万物。万物生生而变化无穷焉,唯人也,得其秀而最灵。形既生矣,神发知矣,五性感动,而善恶分、万物出矣。”又曰:“诚无为,几善恶。”(《通书·诚几德》章)几者动之微,诚者即前所谓太极也。太极动,而后有阴阳;人性动,而后有善恶。当其未动时,初无善恶之可言。所谓“秀而最灵”者,以才言之,而非以善恶言之也。此实超绝的一元论,与苏氏所谓“善恶者性之所能之,而非性所能有”者无异。然周子又谓“诚者,圣人之本,纯粹至善者也。”(《通书·诚上》)然人之本体既善,则其动也,何以有善恶之区别乎?周子未尝说明之,故其性善之论,实由其乐天之性质与尊崇道德之念出,而非有名学上必然之根据也。

横渠张子亦由其形而上学而演绎人性论,其言曰:“太虚无形,气之本体,其聚其散,变化之客形尔。至静无感,性之渊源;有识有知,物交之客感尔。”(《正蒙·太和篇》)即谓人之性与太虚同体,善恶之名无自而加之,此张子之本意也。又曰:“气本之虚则湛而无形,感而生则聚而有象。有象斯有对,对必反其为;有反斯有仇,仇必和而解。”(同,《太和篇》)此即海额尔之辨证法,所谓由正生反,由反生合者也。象者,海氏之所谓正;对者,反

也；和解者，正反之合也。故曰："太虚为清，清则无碍，无碍故神。反清为浊，浊则碍，碍则形。"(同，《太和篇》)"形而后有气质之性，善反之则天地之性存焉。故气质之性，君子有所不性焉。"(同，《诚明篇》)又曰："湛一气之本，攻取气之欲。"(同上)由是观之，彼于形而上学，立太虚之一元；而于其发现也，分为形神之二元。善出于神，恶出于形，而形又出于神，合于神，故二者之中，神其本体，而形其客形也。故曰："一物两体，气也。一故神，两故化。"(同，《参两篇》)然形既从神出，则气质之性何以与天地之性相反欤？又气质之性何以不得谓之性欤？此又张子所不能说明也。

至明道程子之说曰："'生生之谓易'，此天之所以为道也。天只是以生为道，继此生理者只是善，便有一个元的意思。元者善之长，万物皆有春意，便是'继之者善也'。'成之者性也'，却待他万物自成其性须得。"(《二程全书》卷二)又曰："论性不论气，不备；论气不论性，不明；二之则不是。"(同上)由是观之，明道之所谓性，兼气而言之；其所谓善，乃生生之意，即广义之善，而非孟子所谓性善之善也。故曰："生之谓性，性即气，气即性，生之谓也。人生气禀，理有善恶，然不是性中元有此两物相对而生。有自幼而恶，有自幼而善，气禀有然也。善固性也，然恶亦不可不谓之性，盖生之谓性。人生而静，以上不容说，才说性时，便已不是性也。"(《二程全书》卷二)按明道于此，语意未明。盖既以生为性，而性中非有善恶二者相对，则当云"善固出于性也，而恶亦不可不谓之出于性"；又当云"人生而静，以上不容说善恶，才说善恶，便不是性。"然明道不敢反对孟子，故为此暧昧之语，然其真意则正与告子同。然明道他日又混视广义之善与狭义之善，而反复性善之说。故明道之性论，于宋儒中最为薄弱者也。

至伊川纠正明道之说，分性与气为二，而唱性善论，曰："性

出于天，才出于气。气清则才清，气浊则才浊。才则有善有不善，性则无不善。”(《近思录·道体类》)又曰：“性无不善，而有善有不善者才也。性即是理，理则自尧舜至于途人一也。才禀于气，气有清浊，禀其清者为贤，禀其浊者为愚。”(《二程全书》卷十九)盖欲主张性善之说，则气质之性之易趋于恶，此说之一大障碍也；于是非置气于性之外，则不能持其说。故伊川之说，离气而言性，则得持其性善之一元论；若置气于性中，则纯然空间的善恶二元论也。

朱子继伊川之说，而主张理气之二元论。其形而上学之见解曰：“天地之间，有理有气。理者，形而上之道也，生物之本也；气者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必禀此理，然后有性；必禀此气，然后有形。”(《学的》上)又曰：“天下未有无理之气，亦未有无气之理。”(《语类》一)而此理伊川已言之，曰：“离阴阳则无道，阴阳，气也，形而下也；道，太虚也，形而上也。”(《性理会通》卷二十六)但于人性上伊川所目为气者，朱子直谓之性。即性之纯乎理者，谓之天地之性；其杂乎气者，谓之气质之性。而二者又非可离而为二也。故曰：“性非气质，则无所寄；气非天性，则无所成。”(《语类》卷四)又曰：“论天地之性，则专主理；论气质之性，则以理与气杂而言之。”(《学的》上)而性如水然，气则盛水之器也，故曰：“水皆清也。以净器盛之，则清；以不净器盛之，则臭；以淤泥之器盛之，则浊。”(《语类》卷四)故由朱子之说，理无不善，而气则有善有不善。故朱子之性论，与伊川同，不得不谓之二元论也。

朱子又自其理气二元论而演绎其理欲二元论，曰：“有个天理，便有个人欲。盖缘这个天理须有个安顿处，才安顿得不恰好，便有人欲出来。”(《性理会通》卷五十)象山陆子起而驳之，曰：“天理人欲之分，语极有病，自《礼记》有此言而后人袭之。记曰：‘人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。’若是，则动

亦是，静亦是，岂有天理物欲之分？动若不是，则静亦不是，岂有动静之间哉？”（《全集》三十五）又驳人心道心之说，曰：“心一也，安得有二心。”（《全集》三十四）此全立于告子之地位而为超绝的一元论也，然此非象山之真意，象山固绝对的性善论者也。其告学者曰：“汝耳自聪，目自明，事父自能孝，事兄自能弟。”（《全集》三十四）故曰：“人性皆善，其不善者迁于物也。”（同，三十二）然试问人之所以迁于物者如何？象山亦归之于气质，曰：“气质偏弱，则耳目之官不思而蔽于物，物交物则引之而已。”（同上）故陆子之意与伊川同，别气于性，而以性为善；若合性与气而言之，则亦为二元论。阳明王子亦承象山之说，而言性善，然以格去物欲为致良知之第一大事业。故古今之持性善论而不蹈于孟子之矛盾者，殆未之有也。

呜呼！善恶之相对立，吾人经验上之事实也。自生民以来至于今，世界之事变，孰非此善恶二性之争斗乎？政治与道德，宗教与哲学，孰非由此而起乎？故世界之宗教，无不著二神教之色彩。野蛮之神，虽多至不可稽，然不外二种，即有爱而祀之者，有畏而祀之者，即善神与恶神是已。至文明国之宗教，于上帝之外，其不豫想恶魔者，殆稀也。在印度之婆罗门教，则造世界之神，谓之梵天 Brahma；维持世界者，谓之吠舍那 Aishnu；而破坏之者，谓之湿婆 Siva。以为今日乃湿婆之治世，梵天与吠舍那之治世，已过去矣。其后乃有三位一体之说，此则犹论理学之由二元论而变为超绝的一元论也。迤印度以西，则波斯之火教，立阿尔穆兹 Ormuzd 与阿利曼 Ahriman 之二神。阿尔穆兹，善神也，光明之神也，平和之神也；阿利曼则主恶与暗黑及争斗。犹太教之耶和华 Jehovah 与撒旦 Satan，实自此出者也。希腊神语中之亚波罗 Apolo 与地哇尼速斯 Dionysus 之关系，亦颇似之。嗣是以后，基督教之理知派亦承此思想，谓世界万物之形式为神，而其物质则坠落之魔鬼也。暗黑且恶之

魔鬼与光明且善之神相对抗，而各欲加其势力于人，现在之世界，即神与魔鬼之战地也。夫所谓神者，非吾人善性之写象乎？所谓魔鬼者，非吾人恶性之小影乎？他如犹太、基督二教之堕落之说，佛教及基督教之忏悔之说，皆示善恶二性之争斗。盖人性苟善，则堕落之说为妄；既恶矣，又安知堕落之为恶乎？善则无事于忏悔，恶而知所以忏悔，则其善端之存在，又不可诬也。夫岂独宗教而已，历史之所纪述，诗人之所悲歌，又孰非此善恶二性之争斗乎？但前者主纪外界之争，后者主述内界之争，过此以往，则吾不知其区别也。吾人之经验上，善恶二性之相对立如此，故由经验以推论人性者，虽不知与性果有当与否，然尚不与经验相矛盾，故得而持其说也。超绝的一元论亦务与经验上之事实相调和，故亦不见有显著之矛盾。至执性善、性恶之一元论者，当其就性言性时，以性为吾人不可经验之一物故，故皆得而持其说；然欲以之说明经验或应用于修身之事业，则矛盾即随之而起，余故表而出之，使后之学者，勿徒为此无益之议论也。

释理

昔阮文达公作《塔性说》，谓翻译者但用典中“性”字以当佛经“无得而称之物”，而唐人更以经中“性”字当之；力言翻译者遇一新义为古语中所无者，必新造一字而不得袭用似是而非之古语，是固然矣。然文义之变迁，岂独在输入外国新义之后哉？吾人对种种之事物而发见其公共之处，遂抽象之而为一概念，又从而命之以名。用之既久，遂视此概念为一特别之事物，而忘其所从出，如理之概念，即其一也。吾国语中“理”字之意义

之变化，与西洋理字之意义之变化，若出一辙，今略述之如左：

（一）理字之语源 《说文解字》第一篇“理，治玉也。从玉，里声。”段氏玉裁注：“《战国策》‘郑人谓玉之未理者为璞’，是理为剖析也。”由此类推而种种分析作用皆得谓之曰理。郑元《乐记注》：“理者，分也。”《中庸》所谓“文理密察”，即指此作用也。由此而分析作用之对象，即物之可分析而粲然有系统者，亦皆谓之理。《逸论语》曰：“孔子曰：‘美哉璠玙！远而望之，奂若也；近而视之，瑟若也。’”“一则理胜，一则孚胜。”此从理之本义之动词而变为名词者也。更推之而言他物则曰地理（《易·繫辞传》），曰腠理（《韩非子》），曰色理，曰蚕理，曰箴理（《荀子》），就一切物而言之曰条理（《孟子》）。然则所谓理者不过谓吾心分析之作用及物之可分析者而已矣。

其在西洋各国语中，则英语之 Reason 与我国今日理字之义大略相同，而与法国语之 Raison，其语源同出于拉丁语之 Ratio，此语又自动词 Retus（思索之意）而变为名词者也。英语又谓推理之能力曰 Discourse，同时又用为言语之义，此又与意大利语之 Discorso，同出于拉丁语之 Discursus，与希腊语之 Logos，皆有言语及理性之两义者也。其在德意志语，则其表理性也，曰 Vernunft，此由 Vernehmen 之语出，此语非但听字之抽象名词，而实谓知言语所传之思想者也。由此观之，古代二大国语，及近世三大国语，皆以思索（分合观念之力）之能力及言语之能力，即他动物之所无而为人类之独有者，谓之曰理性、Logos（希）、Ratio（拉）、Vernunft（德）、Raison（法）、Reason（英）。而从吾人理性之思索之径路，则下一判断，必不可无其理由，于是拉丁语之 Ratio、法语之 Raison、英语之 Reason 等，于理性外又有理由之意义。至德语之 Vernunft，则但指理性，而理由则别以 Grunde 之语表之。吾国之理字，其义则与前者为近，兼有理性与理由之二义，于是理之解释，不得不分为

广义的及狭义的二种。

（二）理之广义的解释　理之广义的解释即所谓理由是也。天下之物，绝无无理由而存在者，其存在也，必有所以存在之故，此即物之充足理由也。在知识界，则既有所与之前提，必有所与之结论随之。在自然界，则既有所与之原因，必有所与之结果随之。然吾人若就外界之认识，而皆以判断表之，则一切自然界中之原因，即知识上之前提，一切结果，即其结论也。若视知识为自然之一部，则前提与结论之关系，亦得视为因果律之一种。故欧洲上古及中世之哲学，皆不区别此二者，而视为一物。至近世之拉衣白尼志，始分晰之，而总名之曰"充足理由之原则"。于其"单子论"之小诗中，括之为公式曰："由此原则，则苟无必然或不得不然之充足理由，则一切事实不能存在而一切判断不能成立。"汗德亦从其说，而立"形式的原则"与"物质的原则"之区别。前者之公式曰："一切命题必有其论据"。后者之公式曰："一切事物必有其原因"。其学派中之克珊范台尔更明言之曰："知识上之理由（论据），必不可与事实上之理由（原因）相混。前者属名学，后者属形而上学；前者思想之根本原则，后者经验之根本原则也。原因对实物而言，论据则专就吾人之表象言之。"至叔本华而复就充足理由之原则为深邃之研究，曰：此原则就客观上言之，为世界普遍之法则；就主观上言之，乃吾人之知力普遍之形式也。世界各事物，无不入此形式者。而此形式可分为四种：一、名学上之形式，即从知识之根据之原则者，曰：既有前提，必有结论。二、物理学上之形式，即从变化之根据之原则者，曰：既有原因，必有结果。三、数学上之形式，此从实在之根据之原则者，曰：一切关系由几何学上之定理定之者，其计算之成绩不能有误。四、实践上之形式，曰：动机既现，则人类及动物不能不应其固有之气质而为惟一之动作。此四者总名之曰"充足理由之原则"。此四分法中第四种得

列诸第二种之形式之下，但前者就内界之经验言之，后者就外界之经验言之，此其所以异也。要知第一种之充足理由之原则，乃吾人理性之形式，第二种悟性之形式，第三种感性之形式也。此三种之公共之性质，在就一切事物而证明其所以然，及其不得不然。即吾人就所与之结局观之，必有其所以然之理由；就所与之理由观之，必有不得不然之结局。此世界中最普遍之法则也，而此原则所以为世界最普遍之法则者，则以其为吾人之知力之最普遍之形式。故陈北溪（淳）曰："理有确然不易的意。"临川吴氏（澄）曰："凡物必有所以然之故，亦必有所当然之则。所以然者理也，所当然者义也。"征之吾人日日之用语，所谓"万万无此理"、"理不应尔"者，皆指理由而言也。

（三）理之狭义的解释　理之广义的解释外，又有狭义的解释，即所谓理性是也。夫吾人之知识分为二种，一直观的知识，一概念的知识也。直观的知识自吾人之感性及悟性得之；而概念之知识则理性之作用也。直观的知识，人与动物共之；概念之知识，则惟人类所独有。古人所以称人类为理性的动物，或合理的动物者，为此故也。人之所以异于动物，而其势力与忧患且百倍之者，全由于此。动物生活于现在，人则亦生活于过去及未来。动物但求偿其一时之欲，人则为十年百年之计。动物之动作，由一时之感觉决定之；人之动作，则决之于抽象的概念。夫然，故彼之动作从豫定之计画，而不为外界所动，不为一时之利害所摇。彼张目敛手而为死后之预备，彼藏其心于不可测度之地，而持之以归于邱墓。且对种种之动机而选择之者，亦惟人为能。何则？吾人惟有概念的知识，故将有为也，将有行也，必先使一切远近之动机，表之以概念，而悉现于意识，然后吾人得递验其力之强弱，而择其强者而从之。动物则不然，彼等所能觉者，现在之印象耳。惟现在之苦痛、之恐怖心，足以束缚其情欲；逮此恐怖心久而成为习惯，遂永远决定其行为，谓

之曰驯扰。故感与觉，人与物之所同；思与知，则人之所独也。动物以振动表其感情及性质，人则以言语传其思想，或以言语揜盖之。故言语者，乃理性第一之产物，亦其必要之器官也。此希腊及意大利语中所以以一语表理性及言语者也。此人类特别之知力，通古今东西皆谓之曰理性，即指吾人自直观之观念中，造抽象之概念及分合概念之作用。自希腊之柏拉图、雅里大德勒，至近世之洛克、拉衣白尼志，皆同此意。其始混用之者，则汗德也。汗德以理性之批评为其哲学上之最大事业，而其对理性之概念则有甚暧昧者。彼首分理性为纯粹及实践二种，纯粹理性指知力之全体，殆与知性之意义无异。彼于《纯粹理性批评》之绪论中曰："理性者，吾人知先天的原理的能力是也。"实践理性则谓合理的意志之自律，自是理性二字始有特别之意义。而其所谓纯粹理性中，又有狭义之理性，其下狭义理性之定义也，亦互相矛盾。彼于理性与悟性之别，实不能深知，故于"先天辨证论"中曰："理性者，吾人推理之能力。"(《纯理批评》第五版三百八十六页)又曰："单纯判断则悟性之所为也。"(同，九十四页)叔本华于《汗德哲学之批评》中曰："由汗德之意，谓若有一判断而有经验的先天的或超名学的根据，则其判断乃悟性之所为；如其根据而为名学的，如名学上之推理式等，则理性之所为也。"此外尚有种种之定义，其义各不同，其对悟性也亦然。要之汗德以通常所谓性者，谓之悟性，而与理性以特别之意义。谓吾人于空间及时间中，结合感觉以成直观者，感性之事；而结合直观而为自然界之经验者，悟性之事；至结合经验之判断，以为形而上学之知识者，理性之事也。自此特别之解释，而汗德以后之哲学家遂以理性为吾人超感觉之能力，而能直知本体之世界及其关系者也。特如希哀林、海额尔之徒，乘云驭风而组织理性之系统。然于吾人之知力中果有此能力否？本体之世界，果能由此能力知之否？均非所问也。至叔本华出，始严立

悟性与理性之区别。彼于充足理由之论文中,证明直观中已有悟性之作用存。吾人有悟性之作用,斯有直观之世界;有理性之作用,而始有概念之世界。故所谓理性者,不过制造概念及分合之之作用而已。由此作用,吾人之事业已足以远胜于动物。至超感觉之能力,则吾人所未尝经验也。彼于其《意志及观念之世界》及《充足理由》之论文中,辨之累千万言,然后"理性之概念"灿然复明于世。孟子曰:"心之所同然者何也?谓理也、义也。"程子曰:"性即理也"。其对理之概念,虽于名学的价值外,更赋以伦理学的价值,然就其视理为心之作用时观之,固指理性而言者也。

(四)理之客观的假定　由上文观之,理之解释,有广狭二义。广义之理,是为理由;狭义之理,则理性也。充足理由之原则,为吾人知力之普遍之形式,理性则知力作用之一种。故二者皆主观的,而非客观的也。然古代心理上之分析未明,往往视理为客观上之物,即以为离吾人之知力而独立,而有绝对的实在性者也。如希腊古代之额拉吉来图谓天下之物,无不生灭变化,独生灭循环之法则,乃永远不变者,额氏谓之曰"天运",曰"天秩",又曰"天理"Logos。至斯多噶派,更绍述此思想,而以指宇宙之本体,谓生产宇宙及构造宇宙之神,即普遍之理也。一面生宇宙之实质,而一面赋以形式。故神者,自其有机的作用言之,则谓之创造及指导之理;自其对个物言之,则谓之统辖一切之命;自其以普遍决定特别言之,则谓之序;自其有必然性言之,则谓之运。近世希腊哲学史家灾尔列尔之言曰:"由斯多噶派之意,则所谓天心、天理、天命、天运、天然、天则,皆一物也。"故其所谓理,兼有理、法、命、运四义,与额拉吉来图同,但于开辟论之意义外,兼有实体论之意义,此其相异者也。希腊末期之斐洛,与近世之初之马尔白兰休,亦皆有此"理即神也"之思想。此理之自主观的意义而变为客观的意义者也。更返

而观吾中国之哲学,则理之有客观的意义,实自宋人始。《易·说卦传》曰:"将以顺性命之理。"固以理为性中之物。孟子亦既明言理为"心之所同然"矣,而程子则曰:"在物为理",又曰:"万物各具一理,而万理同出一原。"此原之为心、为物,程子不言。至朱子直言之曰:"盖人心之灵,莫不有知;而天下之物,莫不有理。惟于理有未穷,故其知有不尽。"至万物之有理存于人心之有知,此种思想,固朱子所未尝梦见也。于是理之渊源,不得求诸外物。于是谓"天地之间,有理有气。理也者,形而上之道也,生物之本也;气也者,形而下之器也,生物之具也。是以人物之生,必禀此理,然后有性;必禀此气,然后有形。"又曰:"天以阴阳五行化生万物,气以成形,而理亦附焉。"于是对周子之太极而与以内容曰:"太极不过一个理字。"万物之理皆自此客观的大理出,故曰:"物物各具此理,而物物各异其用,然莫非理之流行也。"又《语类》云:"问:天与命、性与理四者之别,天则就其自然者言之,命则就其流行而赋于物者言之,性则就其全体而万物所得以为生者言之,理则就其事事物物各有其则者言之。到得合而言之,则天即理也,命即性也,性即理也。是如此否?曰:然。"故朱子之所谓理与希腊斯多噶派之所谓理,皆预想一客观的理,存于生天、生地、生人之前,而吾心之理不过其一部分而已。于是理之概念,自物理学上之意义出,至宋以后而遂得形而上学之意义。

(五)理之主观的性质　如上所述,理者主观上之物也。故对朱子之实在论,而有所谓观念论者起焉。夫孟子既以理为心之所同然,至王文成则明说之曰:"夫物理不外于吾心,外吾心而求物理,无物理矣;遗物理而求吾心,吾心又何物?"我国人之说理者,未有深切著明如此者也。其在西洋,则额拉吉来图及斯多噶派之理说,固为今日学者所不道;即充足理由原则之一种,即所谓因果律者,自雅里大德勒之范畴说以来,久视为客观

上之原则。然希腊之怀疑派驳之于先，休蒙论之于后，至汗德、叔本华，而因果律之有主观的性质，遂为不可动之定论。休蒙谓因果之关系，吾人不能直观之又不能证明之者也。凡吾人之五官所得直观者，乃时间上之关系，即一事物之续他事物而起之事实是也。吾人解此连续之事物为因果之关系，此但存于吾人之思索中，而不存于事物。何则？吾人于原因之观念中，不能从名学上之法则而演绎结果之观念；又结果之观念中，亦不含原因之观念，故因果之关系决非分析所能得也。其所以有因果之观念者，实由观念联合之法则而生，即由观念之互相连续者屡反复于吾心，于是吾人始感其间有必然之关系，遂疑此关系亦存于客观上之外物。易言以明之，即自主观上之必然的关系，转而视为客观上之必然的关系，此因果之观念之所由起也。汗德力拒此说，而以因果律为悟性先天之范畴，而非得于观念联合之习惯。然谓宇宙不能赋吾心以法则，而吾心实与宇宙以法则，则其视此律为主观的，而非客观的，实与休蒙同也。此说至叔本华而更精密证明之。叔氏谓吾人直观时，已有悟性（即自果推因之作用）之作用行乎其间。当一物之呈于吾前也，吾人所直接感之者，五官中之感觉耳。由此主观上之感觉，进而求其因于客观上之外物，于是感觉遂变而为直观，此因果律之最初之作用也。由此主观与客观间之因果之关系，而视客观上之外物，其间亦皆有因果之关系。此于先天中预定之者也，而此先天中之所预定，所以能于后天中证明之者，则以此因果律乃吾人悟性之形式，而物之现于后天中者，无不入此形式故。其充足理由论文之所陈述，实较之汗德之说更为精密完备也。夫以充足理由原则中之因果律，即事实上之理由，犹全属吾人主观之作用，况知识上之理由，及吾人知力之一种之理性乎？要之，以理为有形而上学之意义者，与周易及毕达哥拉斯派以数为有形而上学之意义同，自今日视之，不过一幻影而已矣。

由是观之，则所谓理者？不过理性、理由二义，而二者皆主观上之物也。然则古今东西之言理者，何以附以客观的意义乎？曰：此亦有所自。盖人类以有概念之知识，故有动物所不能有之利益，而亦陷于动物不能陷之误谬。夫动物所知者，个物耳，就个物之观念，但有全偏明昧之别，而无正误之别。人则以有概念故，从此犬彼马之个物之观念中，抽象之而得"犬"与"马"之观念，更从犬马牛羊及一切跂行喙息之观念中，抽象之而得"动物"之观念，更合之植物、矿物而得"物"之观念。夫所谓物，皆有形质可衡量者也，而此外尚有不可衡量之精神作用。而人之抽象力进而不已，必求一语以赅括之，无以名之，强名之曰"有"。然离心与物之外，非别有所谓"有"也；离动植矿物以外，非别有所谓"物"也；离犬马牛羊及一切跂行喙息之属外，非别有所谓"动物"也；离此犬彼马之外，非别有所谓"犬"与"马"也。所谓马者，非此马即彼马，非白马即黄马、骊马。如谓个物之外，别有所谓马者，非此、非彼、非黄、非骊、非他色，而但有马之公共之性质，此亦三尺童子之所不能信也。故所谓"马"者，非实物也，概念而已矣。而概念之不甚普遍者，其离实物也不远，故其生误解也不多。至最普遍之概念，其初固亦自实物抽象而得，逮用之既久，遂忘其所自出，而视为表特别之一物，如上所述"有"之概念是也。夫离心、物二界，别无所谓"有"。然古今东西之哲学，往往以"有"为有一种之实在性，在我中国则谓之曰太极，曰玄，曰道；在西洋则谓之曰神。及传衍愈久，遂以为一自证之事实，而若无待根究者，此正柏庚所谓"种落之偶像"，汗德所谓"先天之幻影"。人而不求真理则已，人而唯真理之是求，则此等谬误不可不深察而明辨之也。理之概念亦岂异于此。其在中国语中，初不过自物之可分析而有系统者，抽象而得此概念，辗转相借，而遂成朱子之"理即太极"说。其在西洋，本但有理由及理性之二义，辗转相借，而前者生斯多噶派之

宇宙大理说，后者生汗德以降之超感的理性说。所谓由灯而之桀，由烛而之钥，其去理之本义固已远矣。此无他，以理之一语为不能直观之概念，故种种误谬得附此而生也。而所谓太极，所谓宇宙大理，所谓超感的理性，不能别作一字，而必借理字以表之者，则又足以证此等观念之不存于直观之世界，而惟寄生于广莫暗昧之概念中。易言以明之，不过一幻影而已矣。故为之考其语源，并其变迁之迹，且辨其性质之为主观的，而非客观的，世之好学深思之君子，其亦有取于此欤？

由上文观之，则理之意义，以理由而言，为吾人知识之普遍之形式；以理性而言，则为吾人构造概念及定概念间之关系之作用，而知力之一种也。故理之为物，但有主观的意义，而无客观的意义。易言以明之，即但有心理学上之意义，而无形而上学上之意义也。然以理性之作用为吾人知力作用中之最高者，又为动物之所无，而人之所独有，于是但有心理学上之意义者，于前所述形而上学之意义外，又有伦理学上之意义。此又中外伦理学之所同，而不可不深察而明辨之者也。

理之有伦理学上之意义，自《乐记》始。记曰："人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。夫物之感人无穷，而人之好恶无节，则是物至而人化物也。人化物也者，灭天理而穷人欲者也。"此天理对人欲而言，确有伦理上之意义。然则所谓天理果何物欤？案《乐记》之意与《孟子》小体、大体之说极相似，今援孟子之说以解之，曰："耳目之官不思，而蔽于物，物交物则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所以与我者，先立乎其大者，则其小者不能夺也。"由此观之，人所以引于物者，乃由不思之故；而思（定概念之关系）者，正理性之作用也。然则《乐记》之所谓"天理"，固指理性言之。然理性者，知力之一种，故理性之作用，但关于真伪，而不关于善

恶。然在古代真与善之二概念之不相区别,故无足怪也。至宋以降,而理欲二者遂为伦理学上反对之二大概念。程子曰:"人心莫不有知,蔽于人欲则亡天理矣。"上蔡谢氏曰:"天理与人欲相对,有一分人欲,即灭却一分天理;存一分天理,即胜得一分人欲。"于是理之一字于形而上学之价值(实在)外,兼有伦理学上之价值(善)。其间惟朱子与国朝婺源戴氏之说颇有可味者。朱子曰:"有个天理,便有个人欲。盖缘这个天理须有个安顿处,才安顿得不恰好,便有人欲出来。"又曰:"天理人欲,分数有多少,天理本多;人欲也,便是天理里面做出来,虽是人欲,人欲中自有天理。"戴东原氏之意与朱子同,而颠倒其次序,而言之曰:"理也者,情之不爽失也。"又曰:"天理云者,言乎自然之分理也。自然之分理,以我之情絜人之情,而无不得其平是也。"朱子所谓"安顿得好",与戴氏所谓"絜人之情而无不得其平"者,则其视理也,殆以'义'字、'正'字、'恕'字解之,于是理之一语又有伦理学上之价值。其所异者,惟朱子以理为人所本有,而安顿之不恰好者,则谓之欲;戴氏以欲为人所本有,而安顿之使无爽失者理也。

其在西洋之伦理学中亦然。柏拉图分人性为三品:一曰嗜欲,二曰血气,三曰理性,而以节制嗜欲与血气而成克己与勇毅二德为理性之任。谓理性者,知识与道德所税驾之地也。厥后斯多噶派亦以人性有理性及感性之二元质,而德之为物,只在依理而克欲。故理性之语,亦大染伦理学之色彩。至近世汗德,而遂有实践理性之说,叔本华于其《汗德哲学批评》中极论之曰:"汗德以爱建筑上之配偶,故其说纯粹理性也,必求其匹偶,而说实践理性。而雅里大德勒之 Nous praktikos,与烦琐哲学之 Intellectus practicus(皆实践知力之义),二语已为此语之先导,然其意与二者大异。彼以理性为人类动作之伦理的价值之所由生,谓一切人之德性及高尚神圣之行,皆由此出,而无待

于其他。故由彼之意，则合理之动作与高尚神圣之动作为一，而私利惨酷卑陋之动作，但不合理之动作而已。然不问时之古今，地之东西，一切国语皆区别此二语(理性与德性)，即在今日，除少数之德意志学者社会外，全世界之人犹执此区别。夫欧洲全土所视为一切德性之模范者，非基督教之开祖之生活乎？如谓彼之生活为人类最合理之生活，彼之教训示人以合理的生活之道，则人未有不议其大不敬者也。今有人焉，从基督之教训，而不计自己之生活，举其所有以拯无告之穷民，而不求其报，如此者，人固无不引而重之，然孰敢谓其行为为合理的乎？或如阿诺尔特以无上之勇，亲受敌人之刃，以图其国民之胜利者，孰得谓之合理的行为乎？又自他方面观之，今有一人焉，自幼时以来，深思远虑求财产与名誉，以保其一身及妻子之福祉。彼舍目前之快乐，而忍社会之耻辱，不寄其心于美学及哲学等无用之事业，不费其日于不急之旅行，而以精确之方法实现其身世之目的。彼之生涯虽无害于世，然终其身无一可褒之点，然孰不谓此种俗子有非常之推理力乎？又设有一恶人焉，以卑劣之策，猎取富贵，甚或盗国家而有之，然后以种种诡计，蚕食其邻国，而为世界之主。彼其为此也，坚忍果戾，而不夺于正义及仁爱之念；有妨彼之计画者，翦之、除之、屠之、刈之，而无所顾；驱亿万之民于刀锯缧绁，而无所悯；然且厚酬其党类及助己者，而无所吝，以达其最大之目的，孰不谓彼之举动全由理性出者乎？当其设此计画也，必须有最大之悟性，然执行此计画，必由理性之力，此所谓实践理性者非欤？将谨慎与精密，深虑与先见，马启万里所以描写君主者，果不合理的欤？夫人知其不然也，要知大恶之所由成，不由于其乏理性，而反由与理性同盟之故。”故汗德以前之作者，皆以良心为伦理的冲动之源，以与理性相对立。卢梭于其《哀美耳》中，既述二者之区别。即雅里大德勒亦谓德性之根源，不存于人性之合理的部分，而存于其非理的

部分。基开禄所谓“理性者，罪恶必要之手段”，其意亦谓此也。何则？理性者，吾人构造概念之能力也。而概念者，乃一种普遍而不可直观之观念，而以言语为之记号。此所以使人异于禽兽，而使于圆球上占最优之位置者也。盖禽兽常为现在之奴隶，而人类则以有理性之故，能合人生及世界之过去、未来而统计之，故能不役于现在，而作有计画、有系统之事业，可以之为善，亦可以之为恶。而理性之关于行为者，谓之实践理性，故所谓实践理性者，实与拉丁语之 Prudentra(谨慎小心)相似，而与伦理学上之善无丝毫之关系者也。

吾国语中之理字，自宋以后，久有伦理学上之意义，故骤闻叔本华之说，固有未易首肯者。然理之为义，除理由、理性以外，更无他解。若以理由言，则伦理学之理由，所谓动机是也。一切行为，无不有一物焉，为之机括。此机括或为具体的直观，或为抽象的概念，而其为此行为之理由则一也。由动机之正否，而行为有善恶，故动机虚位也，非定名也。善亦一动机，恶亦一动机，理性亦然。理性者，推理之能力也。为善由理性，为恶亦由理性，则理性之但为行为之形式，而不足为行为之标准，昭昭然矣。惟理性之能力，为动物之所无，而人类之所独有，故世人遂以形而上学之所谓真，与伦理学之所谓善，尽归诸理之属性。不知理性者不过吾人知力之作用，以造概念，以定概念之关系，除为行为之手段外，毫无关于伦理上之价值。其所以有此误解者，由理之一字乃一普遍之概念，故此又前篇之所极论而无待赘述者也。

叔本华之哲学及其教育学说

自十九世纪以降，教育学蔚然而成一科之学。溯其原始，则由德意志哲学之发达是已。当十八世纪之末叶，汗德始由其严肃论之伦理学而说教育学，然尚未有完全之系统。厥后海尔巴德始由自己之哲学，而组织完全之教育学。同时德国有名之哲学家，往往就教育学有所研究，而各由其哲学系统以创立自己之教育学，裴奈楷然也，海额尔派之左右翼亦然也。此外专门之教育学家，其窃取希哀林，及休来哀尔马黑尔之说，以构其学说者，亦不少。独无敢由叔本华之哲学以组织教育学者，何则？彼非大学教授也，其生前之于学界之位置，与门弟子之数，决非两海氏之比；其性行之乖僻，使人人视之若蛇蝎。然彼终其身索居于法兰克福特，非有一亲爱之朋友也，殊如其哲学之精神，与时代之精神相反对，而与教育学之以增进现代之文明为宗旨者，俨然有持方枘入圆凿之势。然叔氏之学说，果与现代之文明不相并立欤！即令如是，而此外叔氏所贡献于教育学者，竟不足以成一家之说欤？抑真理之战胜，必待于后世，而旷世之天才不容于同时，如叔本华自己之所说欤？至十九世纪之末，腓力特·尼采始公一著述，曰《教育家之叔本华》。然尼采之学说为世人所诟病，亦无以异于昔日之叔本华，故其说于普通之学界中，亦非有伟大之势力也。尼氏此书，余未得见，不揣不敏，试由叔氏之哲学说，以推绎其教育上之意见。其条目之详细，或不如海、裴诸氏，至其立脚地之坚固确实，用语之精审

明晰，自有哲学以来殆未有及叔氏者也。呜呼《充足原理》之出版，已九十有一年;《意志及观念之世界》之出版，八十有七年;《伦理学之二大问题》之出版，亦六十有五年矣。而教育学上无奉叔氏之说者，海氏以降之逆理说乃弥满充塞于教育界，譬之歌白尼既出，而犹奉多禄某之天文学;生达维之后，而犹言斯他尔之化学，不亦可哀也欤? 夫哲学，教育学之母也。彼等之哲学，既鲜确实之基础，欲求其教育学之确实，又乌可得乎? 兹略述叔氏之哲学说，与其说之及于教育学之影响，世之言教育学者可以观焉。

哲学者，世界最古之学问之一，亦世界进步最迟之学问之一也。自希腊以来，至于汗德之生，二千余年，哲学上之进步几何? 自汗德以降，至于今，百有余年，哲学上之进步几何? 其有绍述汗德之说而正其误谬，以组织完全之哲学系统者，叔本华一人而已矣。而汗德之学说，仅破坏的，而非建设的。彼憬然于形而上学之不可能，而欲以知识论易形而上学，故其说仅可谓之哲学之批评，未可谓之真正之哲学也。叔氏始由汗德之知识论，出而建设形而上学，复与美学、伦理学以完全之系统。然则视叔氏为汗德之后继者，宁视汗德为叔氏之前驱者为妥也。兹举叔氏哲学之特质如下:

汗德以前之哲学家，除其最少数外，就知识之本质之问题，皆奉素朴实在论，即视外物为先知识而存在，而知识由经验外物而起者也。故于知识之本质之问题上奉实在论者，于其渊源之问题上，不得不奉经验论。其有反对此说者，亦未有言之有故、持之成理者也。汗德独谓吾人知物时，必于空间及时间中，而由因果性(汗德举此等性，其数凡十二，叔本华仅取此性。)整理之。然空间、时间者，吾人感性之形式;而因果性者，吾人悟性之形式。此数者，皆不待经验而存，而构成吾人之经验者也。故经验之世界，乃外物之入于吾人感性、悟性之形式中者，与物之自

身异。物之自身,虽可得而思之,终不可得而知之,故吾人所知者唯现象而已。此与休蒙之说,其差只在程度,而不在性质。即休蒙以因果性等出于经验,而非有普遍性及必然性,汗德以为本于先天而具此二性。至于对物之自身,则皆不能赞一词。故如以休蒙为怀疑论者乎?则汗德之说,虽欲不谓之怀疑论,不可得也。叔本华于知识论上,奉汗德之说,曰:世界者,吾人之观念也。一切万物,皆由充足理由之原理决定之,而此原理,吾人知力之形式也。物之为吾人所知者,不得不入此形式,故吾人所知之物,决非物之自身,而但现象而已,易言以明之,吾人之观念而已。然则物之自身,吾人终不得而知之乎?叔氏曰:否!他物则吾不可知,若我之为我,则为物之自身之一部,昭昭然矣。而我之为我,其现于直观中时,则块然空间及时间中之一物,与万物无异。然其现于反观时,则吾人谓之意志而不疑也。而吾人反观时,无知力之形式行乎其间,故反观时之我,我之自身也。然则我之自身,意志也。而意志与身体,吾人实视为一物,故身体者可谓之意志之客观化,即意志之入于知力之形式中者也。吾人观我时,得由此二方面,而观物时,只由一方面,即唯由知力之形式中观之,故物之自身,遂不得而知。然由观我之例推之,则一切物之自身,皆意志也。叔本华由此以救汗德批评论之失,而再建形而上学。于是汗德矫休蒙之失,而谓经验的世界有超绝的观念性,与经验的实在性者,至叔本华而一转,即一切事物由叔本华氏观之,实有经验的观念性,而有超绝的实在性者也。故叔本华之知识论,自一方面观之,则为观念论,自他方面观之,则又为实在论,而彼之实在论与昔之素朴实在论异,又昭然若揭矣。

古今之言形而上学及心理学者,皆偏重于知力之方面,以为世界及人之本体,知力也。自柏拉图以降,至于近世之拉衣白尼志,皆于形而上学中持此主知论。其间虽有若圣奥额斯

汀，谓一切物之倾向与吾人之意志同，有若汗德于其《实理批评》中说意志之价值然，尚未得为学界之定论。海尔巴德复由主知论以述系统之心理学，而由观念及各观念之关系以说明一切意识中之状态。至叔本华出，而唱主意论，彼既由吾人之自觉而发见意志为吾人之本质，因之以推论世界万物之本质矣。至是复由经验上证明之，谓吾人苟旷观生物界与吾人精神发达之次序，则意志为精神中之第一原质，而知力为其第二原质，自不难知也。植物上逐日光，下趋土浆，此明明意志之作用，然其知识安在？下等动物之于饮食男女，好乐而恶苦也，与吾人同，此明明意志之作用，然其知识安在？即吾人之坠地也，初不见有知识之迹，然且呱呱而啼饥，瞿瞿而索母，意志之作用，早行乎其间。若就知力上言之，弥月而始能视，于是始见有悟性之作用；三岁而后能言，于是始见有理性之作用，知力之发达后于意志也。如此，就实际言之，则知识者，实生于意志之需要，一切生物，其阶级愈高，其需要愈增，而其所需要之物亦愈精，而愈不易得，而其知力亦不得不应之而愈发达。故知力者意志之奴隶也，由意志生而还为意志用者也。植物所需者，空气与水耳，之二者，无乎不在，得自来而自取之，故虽无知识可也。动物之食物存乎植物及他动物，又各动物各有特别之嗜好，不得不由己力求之，于是悟性之作用生焉。至人类所需，则其分量愈多，其性质愈贵，其数愈杂，悟性之作用不足应其需，始生理性之作用。于是知力与意志二者始相区别，至天才出，而知力遂不复为意志之奴隶，而为独立之作用。然人之知力之所由发达，由于需要之增，与他动物固无以异也，则主知说之心理学不足以持其说，不待论也。心理学然，形而上学亦然。而叔氏之他学说，虽不慊于今人，然于形而上学、心理学，渐有趋于主意论之势，此则叔氏之大有造于斯二学者也。于是叔氏更由形而上学进而说美学。夫吾人之本质既为意志矣，而意志之所以为

意志，有一大特质焉，曰生活之欲。何则？生活者非他，不过自吾人之知识中所观之意志也。吾人之本质既为生活之欲矣，故保存生活之事，为人生之唯一大事业。且百年者寿之大齐，过此以往，吾人所不能暨也。于是向之图个人之生活者，更进而图种姓之生活，一切事业，皆起于此。吾人之意志，志此而已；吾人之知识，知此而已。既志此矣，既知此矣，于是满足与空乏，希望与恐怖，数者如环无端，而不知其所终。目之所观，耳之所闻，手足所触，心之所思，无往而不与吾人之利害相关，终身仆仆而不知所税驾者，天下皆是也。然则此利害之念竟无时或息欤？吾人于此桎梏之世界中，竟不获一时救济欤？曰：有唯美之为物，不与吾人之利害相关系，而吾人观美时，亦不知有一己之利害。何则？美之对象非特别之物，而此物之种类、之形式；又观之之我，非特别之我而纯粹无欲之我也。夫空间、时间既为吾人直观之形式，物之现于空间者皆并立，现于时间者皆相续，故现于空间时间者皆特别之物也。既视为特别之物矣，则此物与我利害之关系，欲其不生于心不可得也。若不视此物为与我有利害之关系，而但观其物，则此物已非特别之物，而代表其物之全种，叔氏谓之曰“实念”。故美之知识，实念之知识也。而美之中又有优美与壮美之别。今有一物，令人忘利害之关系，而玩之而不厌者，谓之曰优美之感情。若其物直接不利于吾人之意志，而意志为之破裂，唯由知识冥想其理念者，谓之曰壮美之感情。然此二者之感，吾人也因人而不同，其知力弥高，其感之也弥深。独天才者，由其知力之伟大而全离意志之关系，故其观物也，视他人为深，而其创作之也，与自然为一。故美者，实可谓天才之特许物也。若夫终身局于利害之桎梏中，而不知美之为何物者，则滔滔皆是。且美之对吾人也，仅一时之救济，而非永远之救济，此其伦理学上之拒绝意志之说，所以不得已也。

吾人于此可进而窥叔氏之伦理学。从叔氏之形而上学，则人类于万物同一意志之发现也，其所以视吾人为一个人，而与他人物相区别者，实由知力之蔽。夫吾人之知力既以空间、时间为其形式矣，故凡现于知力中者，不得不复杂，既复杂矣，不得不分彼我。然就实际言之，实同一意志之客观化也。易言以明之，即意志之入于观念中者，而非意志之本质也。意志之本质一而已矣。故空间、时间二者，用婆罗门及佛教之语言之，则曰“摩耶之网”；用中世哲学之语言之，则曰“个物化之原理”也。自此原理而人之视他人及物也，常若与我无毫发之关系。苟可以主张我生活之欲者，则虽牺牲他人之生活之欲以达之而不之恤，斯之谓过其甚者。无此利己之目的，而惟以他人之苦痛为自己之快乐，斯为之恶。若一旦超越此个物化之原理，而认人与己皆此同一之意志，知己所弗欲者，人亦弗欲之，各主张其生活之欲而不相侵害，于是有正义之德；更进而以他人之快乐为己之快乐，他人之苦痛为己之苦痛，于是有博爱之德。于正义之德中，己之生活之欲，己加以限制，至博爱，则其限制又加甚焉。故善恶之别，全视拒绝生活之欲之程度以为断。其但主张自己之生活之欲，而拒绝他人之生活之欲者，是为过与恶；主张自己亦不拒绝他人者，谓之正义；稍拒绝自己之欲以主张他人者，谓之博爱。然世界之根本以存于生活之欲之故，故以苦痛与罪恶充之，而在主张生活之欲以上者，无往而非罪恶。故最高之善存于灭绝自己生活之欲，且使一切生物皆灭绝此欲，而同入于涅槃之境，此叔氏伦理学上最高之理想也。此绝对的博爱主义与克己主义，虽若有严肃论之观，然其说之根柢，存于意志之同一之说。由是而以永远之正义，说明为恶之苦与为善之乐，故其说自他方面言之，亦可谓立于快乐论及利己主义之上者也。

叔氏于其伦理学之他方面，更调和昔之自由意志论及定业

论。谓意志自身绝对的自由也,此自由之意志,苟一旦有所决而发见于人生及其动作也,则必为外物所决定,而毫末不能自由。即吾人有所与之品性对所与之动机,必有所与之动作随之。若吾人对所与之动机而欲不为之动乎?抑动矣,而欲自异于所与之动作乎?是犹却走而恶影,击鼓而欲其所金声也,必不可得之数也。盖动机律之决定吾人之动作也,与因果律之决定物理界之现象无异。此普遍之法则也,必然之秩序也。故同一之品性,对同一之动机,必不能不为同一之动作。故吾人之动作,不过品性与动机二者感应之结果而已。更自他方面观之,则同一之品性,对种种之动机,其动作虽殊,仍不能稍变其同一之方向。故德性之不可以言语教也,与美术同。苟伦理学而可以养成有德之人物,然则大诗人及大美术家亦可以美学养成之欤?有人于此而有贪戾之品性乎?其为匹夫,则御人于国门之外可也;浸假而为君主,则掷千万人之膏血以征服宇宙可也;浸假而受宗教之感化,则摩顶放踵,弃其生命、国土,以求死后之快乐可也。此数者,其动作不同,而其品性则绝不稍异,此岂独他人不能变更之哉,即彼自己亦有时痛心疾首而无可如何者也。故自由之意志,苟一度自决,而现于人生之品性以上,则其动作之必然无可讳也。仁之不能化而为暴,暴之不能化而为仁,与鼓之不能作金声,钟之不能作石声,无以异。然则吾人之品性遂不能变化乎?叔氏曰:否!吾人之意志,苟欲此生活而现于品性以上,则其动作有绝对的必然性。然意志之欲此与否,或不欲此而欲彼,则有绝对的自由性者也。吾人苟有此品性,则其种种之动作,必与其品性相应。然此气质非他,吾人之所欲而自决定之者也。然欲之与否则存于吾人之自由,于是吾人有变化品性之义务。虽变化品性者,古今曾无几人,然品性之所以能变化,即意志自由之徵也。然此变化仅限于超绝的品性,而不及于经验的品性。由此观之,叔氏于伦理学上持经验

的定业论与超绝的自由论，与其于知识论上持经验的观念论与超绝的实在论无异。此亦自汗德之伦理学出，而又加以系统的说明者也。由是叔氏之批评善恶也，亦带形式论之性质，即谓品性苟善，则其动作之结果如何不必问也；若有不善之品性，则其动作之结果，虽或有益无害，然于伦理学上实非有丝毫之价值者也。

至叔氏哲学全体之特质，亦有可言者。其最重要者，叔氏之出发点在直观(即知觉)，而不在概念是也。盖自中世以降之哲学，往往从最普遍之概念立论，不知概念之为物，本由种种之直观抽象而得者，故其内容不能有直观以外之物。而直观既为概念以后，亦稍变其形，而不能如直观自身之完全明晰，一切谬妄皆生于此。而概念之愈普遍者，其离直观愈远，其生谬妄愈易。故吾人欲深知一概念，必实现之于直观，而以直观代表之，而后可。若直观之知识，乃最确实之知识；而概念者，仅为知识之记忆传达之用，不能由此而得新知识。真正之新知识，必不可不由直观之知识，即经验之知识中得之。然古今之哲学家，往往由概念立论，汗德且不免此，况他人乎？特如希哀林、海额尔之徒，专以概念为哲学上唯一之材料，而不复求之于直观，故其所说非不庄严宏丽，然如蜃楼海市，非吾人所可驻足者也。叔氏谓彼等之哲学，曰“言语之游戏”，宁为过欤？叔氏之哲学则不然，其形而上学之系统，实本于一生之直观所得者，其言语之明晰，与材料之丰富，皆存于此。且彼之美学、伦理学中，亦重直观的知识，而谓于此二学中，概念的知识无效也。故其言曰：“哲学者存于概念而非出于概念”。即以其研究之成绩载之于言语(概念之记号)中，而非由概念出发者也。叔氏之哲学所以凌轹古今者，其渊源实存于此。彼以天才之眼，观宇宙人生之事实，而于婆罗门、佛教之经典，及柏拉图、汗德之哲学中，发见其观察之不谬，而乐于称道之。然其所以构成彼之伟大之哲学系

统者，非此等经典及哲学，而人人耳中目中之宇宙人生即是也。易言以明之，此等经典、哲学，乃彼之宇宙观及人生观之注脚，而其宇宙观及人生观，非由此等经典、哲学出者也。

更有可注意者，叔氏一生之生活是也。彼生于富豪之家，虽中更衰落，尚得维持其索居之生活。彼送其一生于哲学之考察，虽一为大学讲师，然未几即罢，又非以著述为生活者也，故其著书之数，于近世哲学家中为最少，然书之价值之贵重有如彼者乎？彼等日日为讲义，日日作杂志之论文（殊如希哀林、海额尔等），其为哲学上真正之考察之时殆希也。独叔氏送其一生于宇宙人生上之考察，与审美上之瞑想，其妨此考察者，独彼之强烈之意志之苦痛耳，而此意志上之苦痛又还为哲学上之材料，故彼之学说与行为，虽往往自相矛盾，然其所谓“为哲学而生，而非以哲学为生”者，则诚夫子之自道也。

至是，吾人可知叔氏之在哲学上之位置。其在古代，则有希腊之柏拉图；在近世，则有德意志之汗德。此二人，固叔氏平生所最服膺，而亦以之自命者也。然柏氏之学说中，其所说之真理，往往被以神话之面具。汗德之知识论，固为旷古之绝识，然如上文所述，乃破坏的，而非建设的，故仅如陈胜、吴广帝王之驱除而已。更观叔氏以降之哲学，如翻希、奈尔芬德、赫尔德曼等，无不受叔氏学说之影响；特如尼采，由叔氏之学说出，浸假而趋于叔氏之反对点，然其超人之理想，其所负于叔氏之天才论者亦不少。其影响如彼，其学说如此，则叔氏与海尔巴脱等之学说，孰真孰妄，孰优孰绌，固不俟知者而决也。

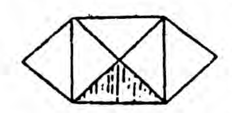
吾人既略述叔本华之哲学，更进而观其及于教育学说。彼之哲学如上文所述，既以直观为唯一之根据矣，故其教育学之议论，亦皆以直观为本。今将其重要之学说述之如左：

叔氏谓直观者，乃一切真理之根本，唯直接间接与此相联络者，斯得为真理。而去直观愈近者，其理逾真，若有概念杂乎

其间，则欲其不罹于虚妄难矣。如吾人持此论以观数学，则欧几里得之方法，二千年间所风行者，欲不谓之乖谬，不可得也。夫一切名学上之证明，吾人往往反而求其源于直观。若数学，固不外空间、时间之直观。而此直观，非后天的直观，而先天的直观也。易言以明之，非经验的直观，而纯粹的直观也。即数学之根据存于直观，而不俟证明，又不能证明者也。今若于数学中，舍其固有之直观，而代以名学上之证明，与人自断其足而俟辇而行者何异？于彼“充足之理由之原理”之论文中述“知识之根据”(谓名学上之根据)与“实在之根据”(谓数学上之根据)之差异，数学之根据惟存于实在之根据，而知识之根据则与之全不相涉，何则？知识之根据但能说物之如此如彼，而不能说何以如此如彼，而欧几里得则全用从此根据以说数学。今以例证之，当其说三角形也，固宜首说各角与各边之互相关系；且其互相关系也，正如理由与结论之关系，而合于充足理由之原理之形式，而此形式之在空间中，与在他方面无异，常有必然之性质，即一物所以如此，实由他物之异于此物者如此故也。欧氏则不用此方法以说明三角形之性质，仅与一切命题以名学上之根据，而由矛盾之原理以委曲证明之，故吾人不能得空间之关系之完全之知识，而仅得其结论。如观鱼龙之戏，但示吾人以器械之种种作用，而其内部之联络及构造，则终未之示也。吾人由矛盾之原理，不得不认欧氏之所证明者为真实，然其何以真实则吾人不能知之。故虽读欧氏之全书，不能真知空间之法则，而但记法则之某结论耳。此种非科学的知识，与医生之但知某病与其治疗之法，而不知二者之关系无异。然于某学问中，舍其固有之证明，而求之于他，其结果自不得不如是也。

叔氏又进而求其用此方法之原因。盖自希腊之哀利梯克派首立所观及所思之差别及其冲突，美额利克派、诡辩派、新阿克特美派及怀疑派等继之。夫吾人之知识中，其受外界之感动

者五官，而变五官所受之材料为直观者悟性也。吾人由理性之作用，而知五官及悟性固有时而欺吾人，如夜中视朽索而以为蛇，水中置一棒而折为二，所谓幻影者是也。彼等但注意于此，以经验的直观为不足恃，而以为真理唯存于理性之思索，即名学上之思索，此唯理论与前之经验论相反对。欧几里得于是由此论之立脚地，以组织其数学。彼不得已而于直观上发见其公理，但一切定理皆由此推演之，而不复求之于直观。然彼之方法之所以风行后世者，由纯粹的直观与经验的直观之区别未明于世，故迨汗德之说出，欧洲国民之思想与行动皆为之一变，则数学之不能不变，亦自然之势也。盖从汗德之说，则空间与时间之直观，全与一切经验的直观异。此能离感觉而独立，又限制感觉而不为感觉所限制者也，易言以明之，即先天的直观也，故不陷于五官之幻影。吾人由此始知，欧氏之数学用名学之方法，全无谓之小心也。是犹夜行之人，视大道为水，趑趄于其旁之草棘中，而惧其失足也。始知几何学之图中，吾人所视为必然者，非存于纸上之图，又非存于抽象的概念，而唯存于吾人先天所知之一切知识之形式也。此乃充足理由之原理所辖者，而此实在之根据之原理，其明晰与确实，与知识之根据之原理无异。故吾人不必离数学固有之范围，而独信任名学之方法。如吾人立于数学固有之范围内，不但能得数学上当然之知识，并能得其所以然之知识，其贤于名学上之方法远矣。欧氏之方法，则全分当然之知识与所以然之知识为二，但使吾人知其前者，而不知其后者，此其蔽也。吾人于物理学中，必当然之知识与所以然之知识为一，而后得完全之知识。故但知托利珊利管中之水银，其高三十英寸，而不知由空气之重量支持之，尚不足为合理的知识也。然则吾人于数学中，独能以但知其当然而不知其所以然为满足乎？如毕达哥拉斯之命



题，但示吾人以直角三角形之有如是之性质，而欧氏之证明法使吾人不能求其所以然。然一简易之图，使吾人一望而知其必然，及其所以然，且其性质所以如此者，明明存于其一角为直角之故。岂独此命题为然，一切几何学上之真理，皆能由直观中证之。何则？此等真理元由直观中发见之者，而名学上之证明，不过以后之附加物耳。叔氏几何学上之见地如此，厥后哥萨克氏由叔氏之说以教授几何学，然其书亦见弃于世。而世之授几何学者，仍用欧氏之方法，积重之难返固若是哉！

叔氏于数学上重直观而不重理性也如此，然叔氏于教育之全体，无所往而不重直观，故其教育上之意见，重经验而不重书籍。彼谓概念者其材料自直观出，故吾人思索之世界，全立于直观之世界上者也。从概念之广狭，而其离直观也有远近，然一切概念无一不有直观为之根柢，此等直观与一切思索以其内容。若吾人之思索而无直观为之内容乎，则直空言耳，非概念也。故吾人之知力如一银行然，必备若干之金币以应钞票之取求，而直观如金钱，概念如钞票也。故直观可名为第一观念，而概念可名为第二观念，而书籍之为物，但供给第二种之观念。苟不直观一物而但知其概念，不过得大概之知识。若欲深知一物及其关系，必直观之而后可，决非言语之所能为力也。以言语解言语，以概念比较概念，极其能事，不过达一结论而已。但结论之所得者非新知识，不过以吾人之知识中所固有者应用之于特别之物耳。若观各物与其间之新关系，而贮之于概念中，则能得种种之新知识。故以概念比较概念，则人人之所能至，能以概念比较直观者，则希矣。真正之知识唯存于直观，即思索（比较概念之作用）时亦不得不藉想像之助。故抽象之思索而无直观为之根柢者，如空中楼阁，终非实在之物也。即文字与语言，其究竟之宗旨在使读者反于作者所得之具体的知识，苟无此宗旨，则其著述不足贵也。故观察实物与诵读，其间之差别，

不可以道里计。一切真理唯存于具体的物中，与黄金之唯存于矿石中无异，其难只在搜寻之。书籍则不然，吾人即于此得真理，亦不过其小影耳，况又不能得哉！故书籍之不能代经验，犹博学之不能代天才，其根本存于抽象的知识不能取具体的知识而代之也。书籍上之知识，抽象的知识也，死也；经验的知识，具体的知识也，则常有生气。人苟乏经验之知识，则虽富书籍上之知识，犹一银行而出十倍其金钱之钞票，亦终必倒闭而已矣。且人苟过用其诵读之能力，则直观之能力必因之而衰弱，而自然之光明反为书籍之光所掩蔽。且注入他人之思想，必压倒自己之思想，久之，他人之思想遂寄生于自己之精神中，而不能自思一物，故不断之诵读，其有害于精神也必矣。况精神之为物，非奴隶，必其所欲为者乃能有成，若强以所不欲学之事，或已疲而犹用之，则损人之脑髓，与在月光中读书，其有损于人之眼无异也。而此病殊以少时为甚，故学者之通病，往往在自七岁至十二岁间习希腊拉丁之文法，彼等蠢愚之根本实存于此，吾人之所深信而不疑也。夫吾人之所食，非尽变为吾人之血肉，其变为血肉者必其所能消化者也。苟所食而过于其所能消化之分量，则岂徒无益，而反以害之。吾人之读书岂有以异于此乎？额拉吉来图曰："博学非知识"，此之谓也。故学问之为物，如重甲胄然，勇者得之固益，有不可御之势；而施之于弱者，则亦倒于地而已矣。叔氏于知育上之重直观也如此，与卢骚、贝斯德禄奇之说如何相近，自不难知也。

而美术之知识全为直观之知识，而无概念杂乎其间。故叔氏之视美术也，尤重于科学。盖科学之源虽存于直观，而既成一科学以后，则必有整然之系统，必就天下之物分其不相类者，而合其相类者，以排列之于一概念之下，而此概念复与相类之他概念排列于更广之他概念之下，故科学上之所表者，概念而已矣。美术上之所表者，则非概念，又非个象，而以个像代表其

物之一种之全体，即上所谓实念者是也，故在在得直观之，如建筑、雕刻、图画、音乐等，皆呈于吾人之耳目者。唯诗歌(并戏剧小说言之)一道，虽藉概念之助以唤起吾人之直观，然其价值全存于其能直观与否。诗之所以多用比兴者，其源全由于此也。由是叔氏于教育上甚蔑视历史，谓历史之对象，非概念，非实念，而但个象也。诗歌之所写者，人生之实念，故吾人于诗歌中，可得人生完全之知识。故诗歌之所写者，人及其动作而已；而历史之所述、非此人即彼人，非此动作即彼动作，其数虽巧历不能计也，然此等事实不过同一生活之欲之发现故。吾人欲知人生之为何物，则读诗歌贤于历史远矣。然叔氏虽轻视历史，亦视历史有一种之价值。盖国民之有历史，犹个人之有理性。个人有理性，而能有过去、未来之知识，故与动物之但知现在者异；国民有历史，而有自己之过去之知识，故与蛮民之但知及身之事实者异。故历史者可视为人类之合理的意识，而其于人类也，如理性之于个人，而人类由之以成一全体者也，历史之价值唯存于此。此叔氏就历史上之意见也。

叔氏之重直观的知识，不独于知育、美育上然也，于德育上亦然。彼谓道德之理论，对吾人之动作，无丝毫之效，何则？以其不能为吾人之动作之机括故也。苟道德之理论而得为吾人动作之机括乎？必动其利己之心而后可；然动作之由利己之心发者，于道德上无丝毫之价值者也。故真正之德性不能由道德之理论，即抽象之知识出，而唯出于人己一体之直观的知识。故德性之为物，不能以言语传者也。基开禄所谓"德性非可教"者，此之谓也。何则？抽象的教训，对吾人之德性，即品性之善，无甚势力。苟吾人之品性而善欤，则虚伪之教训不能沮害之，真实之教训亦不能助之也。教训之势力，只及于表面之动作，风俗与模范亦然，但品性自身不能由此道变更之。一切抽象的知识但与吾人以动机，而动机但能变吾人意志之方向，而

不能变意志之本质。易言以明之，彼但变其所用之手段，而不变所志之目的。今以例证之，苟人欲于未来受十倍之报酬，而施大惠于贫民，与望将来之大利而购不售之股票者，自道德上之价值考之，二者固无以异也。故彼之为正教之故，而处异端以火刑者，与杀越人于货者，何所择？盖一求天国之乐，一求现在之乐，其根柢皆归于利己主义故也。所谓德性不可教者，此之谓也。故真正之善必不自抽象的知识出，而但出于直观的知识。唯超越个物化之原理，而视己与人皆同一之意志之发现，而不容厚此而薄彼，此知识不得由思索而失之，亦不能由思索得之。且此知识以非抽象的知识，故不能得于他人，而唯由自己之直观得之，故其完全之发现，不由言语，而唯由动作。正义、博爱、解脱之诸德，皆由此起也。

然则美术、德性均不可教，则教育之事废欤？曰：否！教育者非徒以书籍教之之谓，即非徒与以抽象的知识之谓。苟时时与以直观之机会，使之于美术、人生上得完全之知识，此亦属于教育之范围者也。自然科学之教授，观察与实验，往往与科学之理论相并而行。人未有但以科学之理论为教授，而以观察实验为非教授者，何独于美育及德育而疑之？然则叔氏之所谓德性不可教者，非真不可教也；但不可以抽象的知识导之使为善耳。现今伯林大学之教授巴尔善氏，于其所著《伦理学系统》中，首驳叔氏德性不可教之说，然其所说，全从利己主义上计算者，此正叔氏之所谓谨慎而于道德上无丝毫之价值者也。其所以为此说，岂不以如叔氏之说，则伦理学为无效而教育之事将全废哉？不知由教育之广义言之，则导人于直观而使之得道德之真知识，固亦教育上之事。然则此说之对教育有危险与否，固不待知者而决也。由此观之，则叔氏之教育主义全与其哲学上之方法同，无往而非直观主义也。

红楼梦评论

第一章 人生及美术之概观

老子曰："人之大患，在我有身。"庄子曰："大块载我以形，劳我以生。"忧患与劳苦之与生相对待也，久矣！夫生者人人之所欲，忧患与劳苦者，人人之所恶也。然则讵不人人欲其所恶，而恶其所欲欤？将其所恶者固不能不欲，而其所欲者终非可欲之物欤？人有生矣，则思所以奉其生，饥而欲食，渴而欲饮，寒而欲衣，露处而欲宫室，此皆所以维持一人之生活者也。然一人之生，少则数十年，多则百年而止耳，而吾人欲生之心，必以是为不足。于是于数十年、百年之生活外，更进而图永远之生活，时则有牝牡之欲，家室之累；进而育子女矣，则有保抱扶持，饮食教诲之责，婚嫁之务。百年之间，早作而夕思，穷老而不知所终。问有出于此保存自己及种姓之生活之外者乎？无有也！百年之后，观吾人之成绩，其有逾于此保存自己及种姓之生活之外者乎？无有也！又人人知侵害自己及种姓之生活者之非一端也，于是相集而成一群，相约束而立一国，择其贤且智者以为之君，为之立法律以治之，建学校以教之，为之警察以防内奸，为之陆海军以御外患，使人人各遂其生活之欲，而不相侵害，凡此皆欲生之心之所为也。夫人之于生活也，欲之如此其切也，用力如此其勤也，设计如此其周且至也，固亦有其真可欲者存欤？吾人之忧患劳苦，固亦有所以偿之者欤？则吾人不得不就生活之本质，熟思而审考之也。

生活之本质何？欲而已矣。欲之为性无厌，而其原生于不

足。不足之状态，苦痛是也。既偿一欲，则此欲以终。然欲之被偿者一，而不偿者什伯。一欲既终，他欲随之，故究竟之慰藉，终不可得也。即使吾人之欲悉偿，而更无所欲之对象，倦厌之情即起而乘之，于是吾人自己之生活，若负之而不胜其重。故人生者如钟表之摆，实往复于苦痛与倦厌之间者也。夫倦厌固可视为苦痛之一种，有能除去此二者，吾人谓之曰快乐。然当其求快乐也，吾人于固有之苦痛外，又不得不加以努力，而努力亦苦痛之一也。且快乐之后，其感苦痛也弥深。故苦痛而无回复之快乐者有之矣，未有快乐而不先之或继之以苦痛者也。又此苦痛与世界之文化俱增，而不由之而减，何则？文化愈进，其知识弥广，其所欲弥多，又其感苦痛亦弥甚故也。然则人生之所欲，既无以逾于生活，而生活之性质，又不外乎苦痛，故欲与生活与苦痛三者一而已矣。

吾人生活之性质既如斯矣，故吾人之知识，遂无往而不与生活之欲相关系，即与吾人之利害相关系。就其实而言之，则知识者，固生于此欲而示此欲以我与外界之关系，使之趋利而避害者也。常人之知识，止知我与物之关系，易言以明之，止知物之与我相关系者，而于此物中，又不过知其与我相关系之部分而已。及人知渐进，于是始知，欲知此物与我之关系，不可不研究此物与彼物之关系。知愈大者，其研究逾远焉。自是而生各种之科学。如欲知空间之一部之与我相关系者，不可不知空间全体之关系，于是几何学兴焉；（按：西洋几何学 Geometry 之本义，系量地之意，可知古代视为应用之科学，而不视为纯粹之科学也。）欲知力之一部之与我相关系者，不可不知力之全体之关系，于是力学兴焉。吾人既知一物之全体之关系，又知此物与彼物之全体之关系，而立一法则焉，以应用之，于是物之现于吾前者，其与我之关系，及其与他物之关系，粲然陈于目前而无所遁。夫然后吾人得以利用此物，有其利而无其害，以使吾人生活之欲增

进于无穷,此科学之功效也。故科学上之成功,虽若层楼杰观,高严巨丽,然其基址则筑乎生活之欲之上,与政治上之系统立于生活之欲之上,无以异。然则吾人理论与实际之二方面,皆此生活之欲之结果也。

由是观之,吾人之知识与实践之二方面,无往而不与生活之欲相关系,即与苦痛相关系。兹有一物焉,使吾人超然于利害之外,而忘物与我之关系。此时也,吾人之心,无希望,无恐怖,非复欲之我,而但知之我也。此犹积阴弥月,而旭日杲杲也;犹覆舟大海之中,浮沉上下,而飘著于故乡之海岸也;犹阵云惨淡,而插翅之天使,赍平和之福音而来者也;犹鱼之脱于罾网,鸟之自樊笼出,而游于山林江海也。然物之能使吾人超然于利害之外者,必其物之于吾人无利害之关系而后可,易言以明之,必其物非实物而后可。然则非美术,何足以当之乎? 夫自然界之物,无不与吾人有利害之关系,纵非直接,亦必间接相关系者也。苟吾人而能忘物与我之关系而观物,则夫自然界之山明水媚,鸟飞花落,固无往而非华胥之国,极乐之土也。岂独自然界而已,人类之言语动作,悲欢啼笑,孰非美之对象乎? 然此物既与吾人有利害之关系,而吾人欲强离其关系而观之,自非天才岂易及此? 于是天才者出,以其所观于自然人生中者,复现之于美术中,而使中智以下之人,亦因其物之与己无关系,而超然于利害之外。是故观物无方,因人而变。濠上之鱼,庄、惠之所乐也,而渔父袭之以网罟;舞雩之木,孔、曾之所憩也,而樵者继之以斤斧。若物非有形,心无所住,则虽殉财之夫,贵私之子,宁有对曹霸、韩干之马而计驰骋之乐,见毕宏、韦偃之松而思栋梁之用,求好逑于雅典之偶,思税驾于金字之塔者哉? 故美术之为物,欲者不观,观者不欲,而艺术之美所以优于自然之美者,全存于使人易忘物我之关系也。

而美之为物有二种,一曰优美,一曰壮美。苟一物焉,与吾

人无利害之关系，而吾人之观之也，不观其关系，而但观其物；或吾人之心中，无丝毫生活之欲存，而其观物也，不视为与我有关系之物，而但视为外物，则今之所观者非昔之所观者也。此时吾心宁静之状态，名之曰优美之情，而谓此物曰优美。若此物大不利于吾人，而吾人生活之意志为之破裂，因之意志遁去，而知力得为独立之作用，以深观其物。吾人谓此物曰壮美，而谓其感情曰壮美之情。普通之美皆属前种。至于地狱变相之图，决斗垂死之像，庐江小吏之诗，雁门尚书之曲，其人固氓庶之所共怜，其遇虽戾夫为之流涕，讵有子颓乐祸之心，宁无尼父反袂之戚，而吾人观之不厌千复。格代之诗曰：

"What in life doth only grieve us.

That in art we gladly see.."

"凡人生中足以使人悲者，于美术中则吾人乐而观之。"

此之谓也。此即所谓壮美之情，而其快乐存于使人忘物我之关系，则固与优美无以异也。

至美术中之与二者相反者，名之日眩惑。夫优美与壮美，皆使吾人离生活之欲，而入于纯粹之知识者。若美术中而有眩惑之原质乎？则又使吾人自纯粹之知识出，而复归于生活之欲。如粔籹蜜饵，《招魂》、《启》、《发》之所陈；玉体横陈，周昉、仇英之所绘；《西厢记》之"酬东"，《牡丹亭》之"惊梦"；伶元之传飞燕，杨慎之赝《秘辛》，徒讽一而劝百，欲止沸而益薪。所以子云有靡靡之诮，法秀有绮语之诃。虽则梦幻泡影，可作如是观，而拔舌地狱，专为斯人设者矣。故眩惑之于美，如甘之于辛，火之于水，不相并立者也。吾人欲以眩惑之快乐，医人世之苦痛，是犹欲航断港而至海，入幽谷而求明，岂徒无益，而又增之，则岂不以其不能使人忘生活之欲，及此欲与物之关系，而反鼓舞之也哉？眩惑之与优美及壮美相反对，其故实存于此。

今既述人生与美术之概略如左，吾人且持此标准以观我国

之美术。而美术中以诗歌、戏曲、小说为其顶点，以其目的在描写人生。故吾人于是得一绝大著作，曰《红楼梦》。

第二章 红楼梦之精神

裒伽尔之诗曰

"Ye wise men, highly, deeply learned,
Who think it out and know,
How, when and where do all things pair?
Why do they kiss and love?
Ye men of lofty wisdom say
What happened to me then,
Search out and tell me where, how, when,
And why it happened thus."

嗟汝哲人，靡所不知，靡所不学，既深且跻。粲粲生物，罔不匹俦，各啬厥唇，而相厥攸。匪汝哲人，孰知其故？自何时始，来自何处？嗟汝哲人，渊渊其知，相彼百昌，奚而熙熙？愿言哲人，诏余其故，自何时始，来自何处？（译文）

裒伽尔之问题，人人所有之问题，而人人未解决之大问题也。人有恒言曰："饮食男女，人之大欲存焉"。然人七日不食则死，一日不再食则饥。若男女之欲，则于一人之生活上，宁有害无利者也，而吾人之欲之也如此，何哉？吾人自少壮以后，其过半之光阴，过半之事业，所计画、所勤动者为何事？汉之成、哀，曷为而丧其生？殷辛、周幽，曷为而亡其国？励精如唐元宗，英武如后唐庄宗，曷为而不善其终？且人生苟为数十年之生活计，则其维持此生活亦易易耳，曷为而其忧劳之度倍蓰而未有已？记曰："人不婚宦，情欲失半。"人苟能解此问题，则于人生之知识思过半矣。而蚩蚩者乃日用而不知，岂不可哀也欤！其自哲

学上解此问题者，则二千年间，仅有叔本华之《男女之爱之形而上学》耳。诗歌、小说之描写此事者，通古今东西，殆不能悉数，然能解决之者鲜矣。《红楼梦》一书，非徒提出此问题，又解决之者也。彼于开卷即下男女之爱之神话的解释，其叙此书之主人公贾宝玉之来历曰：

却说女娲氏炼石补天之时，于大荒山无稽崖炼成高十二丈、见方二十四丈大的顽石三万六千五百零一块。那娲皇只用了三万六千五百块，单单剩下一块未用，弃在青埂峰下。谁知此石自经锻炼之后，灵性已通，自去自来，可大可小。因见众石俱得补天，独自己无才不得入选，遂自怨自艾，日夜悲哀。（第一回）

此可知生活之欲之先人生而存在，而人生不过此欲之发现也。此可知吾人之堕落由吾人之所欲，而意志自由之罪恶也。夫顽钝者既不幸而为此石矣，又幸而不见用，则何不游于广莫之野，无何有之乡，以自适其适，而必欲入此忧患劳苦之世界，不可谓非此石之大误也。由此一念之误，而遂造出十九年之历史，与百二十回之事实，与茫茫大士、渺渺真人何与？又于第百十七回中述宝玉与和尚之谈论曰：

“弟子请问师父，可是从太虚幻境而来？”那和尚道：“什么幻境！不过是来处来，去处去罢了。我是送还你的玉来的。我且问你，那玉是从那里来的？”宝玉一时对答不来。那和尚笑道：“你的来路还不知，便来问我！”宝玉本来颖悟，又经点化，早把红尘看破，只是自己的底里未知，一闻那僧问起玉来，好像当头一棒，便说：“你也不用银子了，我把那玉还你罢。”那僧笑道：“早该还我了！”

所谓自己的底里未知者，未知其生活乃自己之一念之误，而此念之所自造也。及一闻和尚之言，始知此不幸之生活，由自己之所欲，而其拒绝之也，亦不得[不]由自己，是以有还玉之言。所谓玉者，不过生活之欲之代表而已矣。故携入红尘者，非彼二人之所为，顽石自己而已；引登彼岸者，亦非二人之力，顽石

自己而已。此岂独宝玉一人然哉？人类之堕落与解脱，亦视其意志而已。而此生活之意志，其于永远之生活，比个人之生活为尤切。易言以明之，则男女之欲尤强于饮食之欲。何则？前者无尽的，后者有限的也；前者形而上的，后者形而下的也。又如上章所说，生活之于苦痛，二者一而非二，而苦痛之度与主张生活之欲之度为比例。是故前者之苦痛尤倍蓰于后者之苦痛，而《红楼梦》一书，实示此生活、此苦痛之由于自造，又示其解脱之道，不可不由自己求之者也。

而解脱之道存于出世，而不存于自杀。出世者，拒绝一切生活之欲者也。彼知生活之无所逃于苦痛，而求入于无生之域，当其终也，恒干虽存，固已形如槁木，而心如死灰矣。若生活之欲如故，但不满于现在之生活，而求主张之于异日，则死于此者固不得不复生于彼，而苦海之流又将与生活之欲而无穷。故金钏之堕井也，司棋之触墙也，尤三姐、潘又安之自刎也，非解脱也，求偿其欲而不得者也。彼等之所不欲者，其特别之生活，而对生活之为物，则固欲之而不疑也。故此书中真正之解脱，仅贾宝玉、惜春、紫鹃三人耳。而柳湘莲之入道，有似潘又安；芳官之出家，略同于金钏。故苟有生活之欲存乎，则虽出世而无与于解脱；苟无此欲，则自杀亦未始非解脱之一者也。如鸳鸯之死，彼固有不得已之境遇在。不然，则惜春、紫鹃之事，固亦其所优为者也。

而解脱之中，又自有二种之别：一存于观他人之苦痛，一存于觉自己之苦痛。然前者之解脱，唯非常之人为能，其高百倍于后者，而其难亦百倍，但由其成功观之，则二者一也。通常之人，其解脱由于苦痛之阅历，而不由于苦痛之知识。唯非常之人，由非常之知力而洞观宇宙人生之本质，始知生活与苦痛之不能相离，由是求绝其生活之欲，而得解脱之道。然于解脱之途中，彼之生活之欲犹时时起而与之相抗，而生种种之幻影。

所谓恶魔者，不过此等幻影之人物化而已矣。故通常之解脱，存于自己之苦痛。彼之生活之欲，因不得其满足而愈烈，又因愈烈而愈不得其满足，如此循环，而陷于失望之境遇，遂悟宇宙人生之真相，遽而求其息肩之所。彼全变其气质，而超出乎苦乐之外，举昔之所执著者，一旦而舍之。彼以生活为炉，苦痛为炭，而铸其解脱之鼎。彼以疲于生活之欲故，故其生活之欲不能复起而为之幻影。此通常之人解脱之状态也。前者之解脱，如惜春、紫鹃；后者之解脱，如宝玉。前者之解脱，超自然的也，神明的也；后者之解脱，自然的也，人类的也。前者之解脱，宗教的也；后者，美术的也。前者，平和的也；后者，悲感的也，壮美的也，故文学的也，诗歌的也，小说的也。此《红楼梦》之主人公所以非惜春、紫鹃，而为贾宝玉者也。

呜呼！宇宙一生活之欲而已。而此生活之欲之罪过，即以生活之苦痛罚之，此即宇宙之永远的正义也。自犯罪，自加罚，自忏悔，自解脱。美术之务在描写人生之苦痛与其解脱之道，而使吾侪冯生之徒，于此桎梏之世界中，离此生活之欲之争斗，而得其暂时之平和，此一切美术之目的也。夫欧洲近世之文学中，所以推格代之《法斯德》为第一者，以其描写博士法斯德之苦痛及其解脱之途径，最为精切故也。若《红楼梦》之写宝玉，又岂有以异于彼乎？彼于缠陷最深之中而已伏解脱之种子，故听"寄生草"之曲而悟立足之境，读《胠箧》之篇而作焚花散麝之想，所以未能者，则以黛玉尚在耳。至黛玉死而其志渐决，然尚屡失于宝钗，几败于五儿，屡蹶屡振，而终获最后之胜利。读者观自九十八回以至百二十回之事实，其解脱之行程，精进之历史，明了精切何如哉？且法斯德之苦痛，天才之苦痛；宝玉之苦痛，人人所有之苦痛也。其存于人之根柢者为独深，而其希救济也为尤切。作者一一掇拾而发挥之，我辈之读此书者宜如何表满足感谢之意哉！而吾人于作者之姓名，尚有未确实之知

识，岂徒吾侪寡学之羞，亦足以见二百余年来，吾人之祖先对此宇宙之大著述如何冷淡遇之也。谁使此大著述之作者不敢自署其名？此可知此书之精神大背于吾国人之性质，及吾人之沈溺于生活之欲而乏美术之知识，有如此也。然则予之为此论，亦自知有罪也矣。

第三章　红楼梦之美学上之价值

如上章之说，吾国人之精神，世间的也，乐天的也。故代表其精神之戏曲、小说，无往而不著此乐天之色彩，始于悲者终于欢，始于离者终于合，始于困者终于亨；非是而欲餍阅者之心，难矣。若《牡丹亭》之返魂，《长生殿》之重圆，其最著之一例也。《西厢记》之以“惊梦”终也，未成之作也；此书若成，吾乌知其不为《续西厢》之浅陋也？有《水浒传》矣，曷为而又有《荡寇志》？有《桃花扇》矣，曷为而又有《南桃花扇》？有《红楼梦》矣，彼《红楼复梦》、《补红楼梦》、《续红楼梦》者，曷为而作也？又曷为而有反对《红楼梦》之《儿女英雄传》？故吾国之文学中，其具厌世解脱之精神者，仅有《桃花扇》与《红楼梦》耳，而《桃花扇》之解脱非真解脱也。沧桑之变，目击之而身历之，不能自悟而悟于张道士之一言；且以历数千里，冒不测之险，投缧绁之中，所索之女子才得一面，而以道士之言一朝而舍之，自非三尺童子，其谁信之哉？故《桃花扇》之解脱，他律的也；而《红楼梦》之解脱，自律的也。且《桃花扇》之作者，但借侯、李之事以写故国之戚，而非以描写人生为事。故《桃花扇》，政治的也，国民的也，历史的也；《红楼梦》，哲学的也，宇宙的也，文学的也。此《红楼梦》之所以大背于吾国人之精神，而其价值亦即存乎此。彼《南桃花扇》、《红楼复梦》等，正代表吾国人乐天之精神者也。

《红楼梦》一书与一切喜剧相反，彻头彻尾之悲剧也。其大

宗旨如上章之所述，读者既知之矣。除主人公不计外，凡此书中之人有与生活之欲相关系者，无不与苦痛相终始，以视宝琴、岫烟、李纹、李绮等，若藐姑射神人，敻乎不可及矣。夫此数人者，曷尝无生活之欲，曷尝无苦痛？而书中既不及写其生活之欲，则其苦痛自不得而写之，足以见二者如骖之靳，而永远的正义无往不逞其权力也。又吾国之文学，以挟乐天的精神故，故往往说诗歌的正义，善人必令其终，而恶人必離其罚，此亦吾国戏曲、小说之特质也。《红楼梦》则不然，赵姨、凤姊之死，非鬼神之罚，彼良心自己之苦痛也。若李纨之受封，彼于《红楼梦》十四曲中，固已明说之曰：

> [晚韶华]镜里恩情，更那堪梦里功名。那韶华去之何迅，再休题绣帐鸳！衾只这戴珠冠，披凤袄，也抵不了无常性命。虽说是人生莫受老来贫，也须要阴骘积儿孙。气昂昂头戴簪缨，光灿灿胸悬金印，威赫赫爵禄高登，昏惨惨黄泉路近。问古来将相可还存？也只是虚名儿与后人钦敬。（第五回）

此足以知其非诗歌的正义，而既有世界人生以上，无非永远的正义之所统辖也。故曰《红楼梦》一书，彻头彻尾的悲剧也。

由叔本华之说，悲剧之中又有三种之别：第一种之悲剧，由极恶之人，极其所有之能力，以交构之者。第二种，由于盲目的运命者。第三种之悲剧，由于剧中之人物之位置及关系而不得不然者，非必有蛇蝎之性质与意外之变故也，但由普通之人物，普通之境遇，逼之不得不如是，彼等明知其害，交施之而交受之，各加以力而各不任其咎。此种悲剧，其感人贤于前二者远甚。何则？彼示人生最大之不幸非例外之事，而人生之所固有故也。若前二种之悲剧，吾人对蛇蝎之人物与盲目之命运，未尝不悚然战慄，然以其罕见之故，犹倖吾生之可以免，而不必求息肩之地也。但在第三种，则见此非常之势力，足以破坏人生之福祉者，无时而不可坠于吾前，且此等惨酷之行，不但时时

可受诸己，而或可以加诸人。躬丁其酷，而无不平之可鸣，此可谓天下之至惨也。若《红楼梦》，则正第三种之悲剧也。兹就宝玉黛玉之事言之：贾母爱宝钗之婉嫕，而惩黛玉之孤僻，又信金玉之邪说，而思压宝玉之病；王夫人固亲于薛氏；凤姐以持家之故，忌黛玉之才而虞其不便于己也；袭人惩尤二姐、香菱之事，闻黛玉"不是东风压西风，就是西风压东风"之语(第八十一回)，惧祸之及而自同于凤姐，亦自然之势也；宝玉之于黛玉，信誓旦旦，而不能言之于最爱之之祖母，则普通之道德使然，况黛玉一女子哉？由此种种原因，而金玉以之合，木石以之离，又岂有蛇蝎之人物、非常之变故行于其间哉？不过通常之道德，通常之人情，通常之境遇为之而已。由此观之，《红楼梦》者，可谓悲剧中之悲剧也。

由此之故，此书中壮美之部分较多于优美之部分，而眩惑之原质殆绝焉。作者于开卷即申明之曰：

> 更有一种风月笔墨，其淫秽污臭，最易坏人子弟。至于才子佳人等书，则又开口文君，满篇子建，千部一腔，千人一面，且终不能不涉淫滥。在作者不过欲写出自己两首情诗艳赋来，故假捏出男女二人名姓，又必旁添一小人拨乱其间，如戏中小丑一般。(此又上节所言之一证)

兹举其最壮美者之一例，即宝玉与黛玉最后之相见一节曰：

> 那黛玉听着傻大姐说宝玉娶宝钗的话，此时心里竟是油儿、酱儿、糖儿、醋儿倒在一处的一般，甜苦酸咸，竟说不上什么味儿来了。……自己转身要回潇湘馆去。那身子竟有千百斤重的，两只脚却像踏着棉花一般，早已软了。只得一步一步慢慢的走将下来。走了半天，还没到沁芳桥畔，脚下愈加软了，走的慢，且又迷迷痴痴，信着脚从那边绕过来，更添了两箭地路。这时刚到沁芳桥畔，却又不知不觉的顺着隄往向里走起来。紫鹃取了绢子来，却不见黛玉。正在那里看时，只见黛玉颜色雪白，身子恍恍荡荡的，眼睛也直直的，在那里东转西转。……只得赶过来，轻轻的问道：

“姑娘，怎么又回去？是要往那里去”？黛玉也只模糊听见，随口答道：“我问问宝玉去”。……紫鹃只得搀他进去。那黛玉却又奇怪了，这时不似先前那样软了，也不用紫鹃打帘子，自己掀起帘子进来。……见宝玉在那里坐着，也不起来让坐，只瞧着嘻嘻的呆笑。黛玉自己坐下，却也瞧着宝玉笑。两个也不问好，也不说话，也无推让，只管对着脸呆笑起来。忽然听着黛玉说道：“宝玉，你为什么病了”？宝玉笑道：“我为林姑娘病了”！袭人、紫鹃两个吓得面目改色，连忙用言语来岔。两个却又不答言，仍旧呆笑起来。……紫鹃搀起黛玉，那黛玉也就站起来，瞧着宝玉，只管笑，只管点头儿。紫鹃又催道：“姑娘，回家去歇歇罢！”黛玉道：“可不是，我这就是回去的时候儿了。”说着，便回身笑着出来了。仍旧不用丫头们搀扶，自己却走得比往常飞快。（第九十六回）

如此之文，此书中随处有之，其动吾人之感情何如！凡稍有审美的嗜好者，无人不经验之也。

红楼梦之为悲剧也如此。昔雅里大德勒于《诗论》中谓悲剧者所以感发人之情绪而高上之，殊如恐惧与悲悯，之二者为悲剧中固有之物，由此感发而人之精神于焉洗涤。故其目的，伦理学上之目的也。叔本华置诗歌于美术之顶点，又置悲剧于诗歌之顶点，而于悲剧之中又特重第三种，以其示人生之真相，又示解脱之不可已故。故美学上最终之目的，与伦理学上最终之目的合。由是，《红楼梦》之美学上之价值，亦与其伦理学上之价值相联络也。

第四章　红楼梦之伦理学上之价值

自上章观之，《红楼梦》者，悲剧中之悲剧也，其美学上之价值即存乎此。然使无伦理学上之价值以继之，则其于美术上之价值尚未可知也。今使为宝玉者，于黛玉既死之后，或感愤而自杀，或放废以终其身，则虽谓此书一无价值可也。何则？欲

达解脱之域者，固不可不尝人世之忧患；然所贵乎忧患者，以其为解脱之手段，故非重忧患自身之价值也。今使人日日居忧患，言忧患，而无希求解脱之勇气，则天国与地狱，彼两失之，其所领之境界，除阴云蔽天、沮洳弥望外，固无所获焉。黄仲则"绮怀"诗曰：

如此星辰非昨夜，为谁风露立中宵？

又其卒章曰：

结束铅华归少作，屏除丝竹入中年，茫茫来日愁如海，寄语羲和快着鞭。

其一例也。《红楼梦》则不然，其精神之存于解脱，如前二章所说，兹固不俟喋喋也。

然则解脱者，果足为伦理学上最高之理想否乎？自通常之道德观之，夫人知其不可也。夫宝玉者，固世俗所谓绝父子、弃人伦、不忠不孝之罪人也。然自太虚中有今日之世界，自世界中有今日之人类，乃不得不有普通之道德以为人类之法则。顺之者安，逆之者危；顺之者存，逆之者亡。于今日之人类中，吾固不能不认普通之道德之价值也。然所以有世界人生者，果有合理的根据欤？抑出于盲目的动作而别无意义存乎其间欤？使世界人生之存在而有合理的根据，则人生中所有普通之道德，谓之绝对的道德可也。然吾人从各方面观之，则世界人生之所以存在，实由吾人类之祖先一时之误谬。诗人之所悲歌，哲学者之所瞑想，与夫古代诸国民之传说，若出一揆。若第二章所引《红楼梦》第一回之神话的解释，亦于无意识中暗示此理，较之《创世记》所述人类犯罪之历史，尤为有味者也。夫人之有生，既为鼻祖之误谬矣，则夫吾人之同胞，凡为此鼻祖之子孙者，苟有一人焉未入解脱之域，则鼻祖之罪终无时而赎，而一时之误谬，反复至数千万年而未有已也。则夫绝弃人伦如宝玉其人者，自普通之道德言之，固无所辞其不忠不孝之罪，若开天

眼而观之，则彼固可谓干父之蛊者也。知祖父之误谬，而不忍反复之以重其罪，顾得谓之不孝哉？然则宝玉"一子出家，七祖升天"之说，诚有见乎所谓孝者在此不在彼，非徒自辩护而已。

然则举世界之人类而尽入于解脱之域，则所谓宇宙者不诚无物也欤？然有无之说，盖难言之矣。夫以人生之无常，而知识之不可恃，安知吾人之所谓有非所谓真有者乎？则自其反而言之，又安知吾人之所谓无非所谓真无者乎？即真无矣，而使吾人自空乏与满足、希望与恐怖之中出，而获永远息肩之所，不犹愈于世之所谓有者乎？然则吾人之畏无也，与小儿之畏暗黑何以异？自已解脱者观之，安知解脱之后，山川之美，日月之华不有过于今日之世界者乎？读"飞鸟各投林"之曲，所谓"一片白茫茫大地真干净"者，有欤无欤，吾人且勿问。但立乎今日之人生而观之，彼诚有味乎其言之也。

难者又曰："人苟无生，则宇宙间最可宝贵之美术不亦废欤"？曰："美术之价值，对现在之世界人生而起者，非有绝对的价值也。其材料取诸人生，其理想亦视人生之缺陷逼仄而趋于其反对之方面，如此之美术，唯于如此之世界、如此之人生中始有价值耳。今设有人焉，自无始以来，无生死，无苦乐，无人世之挂碍，而唯有永远之知识，则吾人所宝为无上之美术，自彼视之，不过蛩鸣蝉噪而已。何则？美术上之理想，固彼之所自有，而其材料，又彼之所未尝经验故也。又设有人焉，备尝人世之苦痛，而已入于解脱之域，则美术之于彼也，亦无价值。何则？美术之价值，存于使人离生活之欲而入于纯粹之知识。彼既无生活之欲矣，而复进之以美术，是犹馈壮夫以药石，多见其不知量而已矣。然而超今日之世界人生以外者，于美术之存亡，固自可不必问也。

夫然，故世界之大宗教，如印度之婆罗门教及佛教，希伯来之基督教，皆以解脱为唯一之宗旨；哲学家，如古代希腊之柏拉

图，近世德意志之叔本华，其最高之理想亦存于解脱。殊如叔本华之说，由其深邃之知识论、伟大之形而上学出，一扫宗教之神话的面具，而易以名学之论法，其真挚之感情与巧妙之文字又足以济之，故其说精密确实，非如古代之宗教及哲学说徒属想像而已。然事不厌其求详，姑以生平所疑者商榷焉。夫由叔氏之哲学说，则一切人类及万物之根本一也。故充叔氏拒绝意志之说，非一切人类及万物各拒绝其生活之意志，则一人之意志，亦不可得而拒绝。何则？生活之意志之存于我者，不过其一最小部分，而其大部分之存于一切人类及万物者，皆与我之意志同。而此物我之差别，仅由于吾人知力之形式，故离此知力之形式，而反其根本而观之，则一切人类及万物之意志，皆我之意志也。然则拒绝吾一人之意志，而姝姝自悦曰解脱，是何异决蹄跨之水而注之沟壑，而曰天下皆得平土而居之哉？佛之言曰："若不尽度众生，誓不成佛"，其言犹若有能之而不欲之意。然自吾人观之，此岂徒能之而不欲哉？将毋欲之而不能也！故如叔本华之言一人之解脱，而未言世界之解脱，实与其意志同一之说不能两立者也。叔氏于无意识中亦触此疑问，故于其《意志及观念之世界》之第四编之末，力护其说曰：

人之意志于男女之欲，其发现也为最著。故完全之贞操，乃拒绝意志，即解脱之第一步也。夫自然中之法则，固自最确实者，使人人而行此格言，则人类之灭绝自可立而待。至人类以降之动物，其解脱与坠落亦当视人类以为准。吠陀之经典曰："一切众生之待圣人，如饥儿之望慈父母也。"基督教中亦有此思想。珊列休斯于其"人持一切物归于上帝"之小诗中曰："嗟汝万物灵，有生皆爱汝，总总环汝旁，如儿索母乳。携之适天国，惟汝力是怙。"德意志之神秘学者马斯太哀克赫德亦云："《约翰福音》云：'余之离世界也，将引万物而与我俱。基督岂欺我哉'？夫善人固将持万物而归之于上帝，即其所从出之本者也。今夫一切生物皆为人而造，又各自相为用，牛羊之于水草，鱼之于水，鸟之于空气，野兽之于林莽，皆是也。

一切生物皆上帝所造，以供善人之用，而善人携之以归上帝。”彼意盖谓人之所以有用动物之权利者，实以能救济之之故也。

于佛教之经典中，亦说明此真理。方佛之尚为菩提萨埵也，自王宫逸出而入深林时，彼策其马而歌曰：“汝久疲于生死兮，今将息此任载。负余躬以遐举兮，继今日而无再。苟彼岸其余达兮，余将徘徊以汝待。”(《佛国记》)此之谓也。(英译《意志及观念之世界》第一册第四百九十二页)

然叔氏之说，徒引据经典，非有理论的根据也。试问释迦示寂以后，基督尸十字架以来，人类及万物之欲生奚？若其痛苦又奚若？吾知其不异于昔也。然则所谓持万物而归之上帝者，其尚有所待欤？抑徒沾沾自喜之说而不能见诸实事者欤？果如后说，则释迦、基督自身之解脱与否，亦尚在不可知之数也。往者作一律曰：

生平颇忆挈卢敖，东过蓬莱浴海涛；何处云中闻犬吠，至今湖畔尚乌号；人间地狱真无间，死后泥洹枉自豪；终古众生无度日，世尊只合老尘嚣。

何则？小宇宙之解脱，视大宇宙之解脱以为准故也。赫尔德曼人类涅槃之说，所以起而补叔氏之缺点者以此。要之，解脱之足以为伦理学上最高之理想与否，实存于解脱之可能与否。若夫普通之论难，则固如楚楚蜉蝣，不足以撼十围之大树也。今使解脱之事终不可能，然一切伦理学上之理想果皆可能也欤？今夫与此无生主义相反者，生生主义也。夫世界有限，而生人无穷，以无穷之人，生有限之世界，必有不得遂其生者矣。世界之内，有一人不得遂其生者，固生生主义之理想之所不许也。故由生生主义之理想，则欲使世界生活之量达于极大限，则人人生活之度不得不达于极小限。盖度与量二者，实为一精密之反比例，所谓最大多数之最大福祉者，亦仅归于伦理学者之梦想而已。夫以极大之生活量，而居于极小之生活度，则生活之意志之拒绝也奚若？此生生主义与无生主义相同之点也。苟

无此理想，则世界之内，弱之肉，强之食，一任诸天然之法则耳，奚以伦理为哉？然世人日言生生主义，而此理想之达于何时，则尚在不可知之数。要之，理想者可近而不可即，亦终古不过一理想而已矣。人知无生主义之理想之不可能，而自忘其主义之理想之何若，此则大不可解脱者也。

夫如是，则《红楼梦》之以解脱为理想者，果可菲薄也欤？夫以人生忧患之如彼，而劳苦之如此，苟有血气者，未有不渴慕救济者也。不求之于实行，犹将求之于美术。独《红楼梦》者同时与吾人以二者之救济。人而自绝于救济则已耳；不然，则对此宇宙之大著述，宜如何企踵而欢迎之也。

第五章　馀论

自我朝考证之学盛行，而读小说者亦以考证之眼读之，于是评《红楼梦》者，纷然索此书之主人公之为谁，此又甚不可解者也。夫美术之所写者，非个人之性质，而人类全体之性质也。惟美术之特质贵具体，而不贵抽象，于是举人类全体之性质置诸个人之名字之下。譬诸副墨之子，洛诵之孙，亦随吾人之所好名之而已。善于观物者，能就个人之事实而发见人类全体之性质。今对人类之全体，而必规规焉求个人以实之，人之知力相越，岂不远哉！故《红楼梦》之主人公，谓之贾宝玉可，谓之子虚乌有先生可，即谓之纳兰容若，谓之曹雪芹，亦无不可也。综观评此书者之说，约有二种：一谓述他人之事，一谓作者自写其生平也。第一说中，大抵以贾宝玉为即纳兰性德。其说要非无所本。案性德《饮水诗集》“别意”六首之三曰：

> 独拥余香冷不胜，残更数尽思腾腾，今宵便有随风梦，知在红楼第几层。

又《饮水词》中“于中好”一阕云：

别绪如丝睡不成，那堪孤枕梦边城，因听紫塞三更雨，却忆红楼半夜灯。

又"减字木兰花"一阕咏新月云：

莫教星替，守取团圆终必遂。此夜红楼，天上人间一样愁。

"红楼"之字凡三见，而云"梦红楼"者一。又其亡妇忌日作"金缕曲"一阕，其首三句云：

此恨何时已？滴空堦，寒更雨歇，葬花天气。

"葬花"二字始出于此。然则《饮水集》与《红楼梦》之间稍有文字之关系，世人以宝玉为即纳兰侍卫者，殆由于此。然诗人与小说家之用语，其偶合者固不少。苟执此例以求《红楼梦》之主人公，吾恐其可以傅合者断不止容若一人而已。若夫作者之姓名（遍考各书，未见曹雪芹何名）与作书之年月，其为读此书者所当知，似更比主人公之姓名为尤要。顾无一人为之考证者，此则大不可解者也。

至谓《红楼梦》一书为作者自道其生平者，其说本于此书第一回"竟不如我亲见亲闻的几个女子"一语。信如此说，则唐旦之《天国喜剧》可谓无独有偶者矣。然所谓亲见亲闻者，亦可自旁观者之口言之，未必躬为剧中之人物。如谓书中种种境界、种种人物，非局中人不能道，则是《水浒传》之作者必为大盗，《三国演义》之作者必为兵家，此又大不然之说也。且此问题，实与美术之渊源之问题相关系。如谓美术上之事，非局中人不能道，则其渊源必全存于经验而后可。夫美术之源出于先天，抑由于经验，此西洋美学上至大之问题也。叔本华之论此问题也，最为透辟，兹援其说以结此论。其言（此论本为绘画及雕刻发，然可通之于诗歌、小说）曰：

人类之美之产于自然中者，必由下文解释之：即意志于其客观化之最高级（人类）中，由自己之力与种种之情况，而打胜下级（自然力）之抵抗，以占领其物质。且意志之发现于高等之阶级也，其形式必复杂。即以

一树言之,乃无数之细胞合而成一系统者也。其阶级愈高,其结合愈复杂。人类之身体,乃最复杂之系统也。各部分各有一特别之生活,其对全体也,则为隶属,其互相对也,则为同僚,互相调和,以为其全体之说明,不能增也,不能减也。能如此者,则谓之美,此自然中不得多见者也。顾美之于自然中如此,于美术中则何如?或有以美术家为模仿自然者,然彼苟无美之预想存于经验之前,则安从取自然中完全之物而模仿之,又以之与不完全者相区别哉?且自然亦安得时时生一人焉,于其各部分皆完全无缺哉?或又谓美术家必先于人之肢体中,观美丽之各部分,而由之以构成美丽之全体,此又大愚不灵之说也。即令如此,彼又何自知美丽之在此部分而非彼部分哉?故美之知识断非自经验的得之,即非后天的,而常为先天的。即不然,亦必其一部分常为先天的也。吾人于观人类之美后,始认其美。但在真正之美术家,其认识之也,极其明速之度,而其表出之也,胜乎自然之为。此由吾人之自身即意志,而于此所判断及发见者,乃意志于最高级之完全之客观化也。唯如是,吾人斯得有美之预想。而在真正之天才,于美之预想外,更伴以非常之巧力。彼于特别之物中,认全体之理念,遂解自然之嗫嚅、之言语,而代言之,即以自然所百计而不能产出之美,现之于绘画及雕刻中,而若语自然曰:“此即汝之所欲言而不得者也。”苟有判断之能力者,必将应之曰是。唯如是,故希腊之天才能发见人类之美之形式,而永为万世雕刻家之模范。唯如是,故吾人对自然于特别之境遇中所偶然成功者,而得认其美。此美之预想,乃自先天中所知者,即理想的也。比其现于美术也,则为实际的。何则?此与后天中所与之自然物相合故也。如此,美术家先天中有美之预想,而批评家于后天中认识之,此由美术家及批评家乃自然之自身之一部,而意志于此客观化者也。哀姆攀独克尔曰:“同者唯同者知之”。若惟自然能知自然,唯自然能言自然,则美术家有自然之美之预想,固自不足怪也。

芝诺芬述苏格拉底之言曰:“希腊人之发见人类之美之理想也,由于经验。即集合种种美丽之部分,而于此发见一膝,于彼发见一臂。”此大谬之说也。不幸而此说又蔓延于诗歌中,即以狭斯丕尔言之,谓其戏曲中所

描写之种种之人物，乃其一生之经验中所观察者，而极其全力以模写之者也。然诗人由人性之预想而作戏曲、小说，与美术家之由美之预想而作绘画及雕刻无以异。唯两者于其创造之途中，必须有经验以为之补助。夫然，故其先天中所已知者，得唤起而入于明晰之意识，而后表出之事乃可得而能也。（叔氏《意志及观念之世界》第一册第二百八十五页至八十九页）

由此观之，则谓《红楼梦》中所有种种之人物、种种之境遇，必本于作者之经验，则雕刻与绘画家之写人之美也，必此取一膝、彼取一臂而后可，其是与非不待知者而决矣。读者苟玩前数章之说，而知《红楼梦》之精神与其美学、伦理学上之价值，则此种议论自可不生。苟知美术之大有造于人生，而《红楼梦》自足为我国美术上之唯一大著述，则其作者之姓名与其著书之年月，固当为唯一考证之题目。而我国人之所聚讼者，乃不在此而在彼，此足以见吾国人之对此书之兴味之所在，自在彼而不在此也。故为破其惑如此。

叔本华与尼采

十九世纪中，德意志之哲学界有二大伟人焉，曰叔本华，(Schopenhauer)，曰尼采 (Nietzsche)。二人者，以旷世之文才鼓吹其学说也，同；其说之风靡一世而毁誉各半也，同；就其学说言之，则其以意志为人性之根本也，同。然一则以意志之灭绝为其伦理学上之理想，一则反是；一则由意志同一之假说，而唱绝对之博爱主义，一则唱绝对之个人主义。夫尼采之学说本自叔本华出，曷为而其终乃反对若是，岂尼采之背师固若是其甚欤？抑叔本华之学说中自有以启之者欤？自吾人观之，尼采

之学说全本于叔氏。其第一期之说，即美术时代之说，其全负于叔氏固可勿论；第二期之说，亦不过发挥叔氏之直观主义；其末期之说，虽若与叔氏相反对，然要之不外以叔氏之美学上之天才论应用于伦理学而已。兹比较二人之说，好学之君子以览观焉。

叔本华由锐利之直观与深邃之研究，而证吾人之本质为意志。而其伦理学上之理想，则又在意志之寂灭。然意志之寂灭之可能与否，一不可解之疑问也。(其批评见“红楼梦评论”第四章)尼采亦以意志为人之本质，而独疑叔氏伦理学之寂灭说。谓欲寂灭此意志者亦一意志也，于是由叔氏之伦理学出而趋于其反对之方向。又幸而于叔氏之伦理学上所不满足者，于其美学中发见其可模仿之点，即其天才论与知力的贵族主义，实可为超人说之标本者也。要之，尼采之说乃彻头彻尾发展其美学上之见解而应用之于伦理学，犹赫尔德曼之无意识哲学发展其伦理学之见解者也。

叔氏谓吾人之知识，无不从充足理由之原则者，独美术之知识不然。其言曰：

一切科学，无不从充足理由原则之某形式者，科学之题目，但现象耳，现象之变化及关系耳。今有一物焉，超乎一切变化关系之外，而为现象之内容，无以名之，名之曰“实念”。问此实念之知识为何？曰：美术是已。夫美术者，实以静观中所得之实念寓诸一物焉，而再现之。由其所寓之物之区别，而或谓之雕刻，或谓之绘画，或谓之诗歌、音乐，然其惟一之渊源，则存于实念之知识，而又以传播此知识为其惟一之目的也。一切科学皆从充足理由之形式，当其得一结论之理由也，此理由又不可无他物以为之理由，他理由亦然。譬诸混混长流，永无渟潴之日；譬诸旅行者数周地球，而曾不得见天之有涯、地之有角。美术则不然，固无往而不得其息肩之所也。彼由理由结论之长流中，拾其静观之对象，而使之孤立于吾前。而此特别之对象，其在科学中也，则藐然全体之一部分耳；而在美术中，则遽而

代表其物之种族之全体。空间、时间之形式，对此而失其效；关系之法则，至此而穷于用。故此时之对象，非个物而但其实念也。吾人于是得下美术之定义曰：美术者，离充足理由之原则而观物之道也；此正与由此原则观物者相反对。后者如地平线，前者如垂直线；后者之延长虽无限，而前者得于某点割之；后者，合理之方法也，惟应用于生活及科学，前者，天才之方法也，惟应用于美术；后者，雅里大德勒之方法，前者，柏拉图之方法也。后者如终风暴雨，震撼万物，而无始终，无目的，前者，如朝日漏于阴云之罅，金光直射而不为风雨所摇。后者如瀑布之水，瞬息变易而不舍昼夜，前者如涧畔之虹，立于鞳鞺澎湃之中而不改其色彩。（英译《意志及观念之世界》第一百三十八页至百四十页）

夫充足理由之原则，吾人知力最普遍之形式也。而天才之观美也，乃不沾沾于此。此说虽本于希尔列尔 (Schiller) 之游戏冲动说，然其为叔氏美学上重要之思想，无可疑也。尼采乃推之于实践上，而以道德律之于超人，与充足理由原则之于天才，一也。由叔本华之说，则充足理由之原则非徒无益于天才，其所以为天才者正在离之而观物耳。由尼采之说，则道德律非徒无益于超人，超道德而行动，超人之特质也。由叔本华之说，最大之知识，在超绝知识之法则。由尼采之说，最大之道德，在超绝道德之法则。天才存于知之无所限制，而超人存于意之无所限制。而限制吾人之知力者，充足理由之原则；限制吾人之意志者，道德律也。于是尼采由知之无限制说，转而唱意之无限制说。其《察拉图斯德拉》第一篇中之首章述灵魂三变之说曰：

察拉图斯德拉说法于五色牛之村曰：吾为汝等说灵魂之三变：灵魂如何而变为骆驼，又由骆驼而变为狮，由狮而变为赤子乎。于此有重荷焉，强力之骆驼负之而趋，重之又重，以至于无可增，彼固以此为荣且乐也。此重物何？此最重之物何？此非使彼卑弱而污其高严之衮冕者乎？此非使彼炫其愚而匿其知者乎？此非使彼拾知识之橡栗而冻饿以殉真理

者乎？此非使彼离亲爱之慈母而与聋瞽为侣者乎？世有真理之水，使彼入水而友蛙黾者，非此乎？使彼爱敌而与狞恶之神握手者，非此乎？凡此数者，灵魂苟视其力之所能及，无不负也，如骆驼之行于沙漠，视其力之所能及，无不负也。既而风高日黯，沙飞石走，昔日柔顺之骆驼，变为猛恶之狮子，尽弃其荷而自为沙漠主，索其敌之大龙而战之。于是昔日之主，今日之敌；昔日之神，今日之魔也。此龙何名？谓之“汝宜”；狮子何名？谓之“我欲”。邦人兄弟，汝等，必为狮子，毋为骆驼，岂汝等任载之日尚短，而负担尚未重欤？汝等，其破坏旧价值（道德）而创作新价值，狮子乎？言乎破坏则足矣，言乎创作则未也；然使人有创作之自由者，非彼之力欤？汝等胡不为狮子？邦人兄弟，狮子之变为赤子也，何故？狮子之所不能为而赤子能之者何？赤子若狂也，若忘也，万事之源泉也，游戏之状态也，自转之轮也，第一之运动也，神圣之自尊也。邦人兄弟，灵魂之为骆驼，骆驼之变而为狮，狮之变而为赤子，余既诏汝矣。（英译《察拉图斯德拉》二十五至二十八页）

其赤子之说又使吾人回想叔本华之天才论曰：

天才者，不失其赤子之心者也。盖人生至七年后，知识之机关即脑之质与量已达完全之域，而生殖之机关尚未发达。故赤子能感也，能思也，能教也；其爱知识也，较成人为深；而其受知识也，亦视成人为易。一言以蔽之曰：彼之知力盛于意志而已，即彼之知力之作用，远过于意志之所需要而已。故自某方面观之，凡赤子皆天才也。又凡天才自某点观之，皆赤子也。昔海尔台尔 (Herder) 谓格代 (Goethe) 曰：“巨孩音乐大家穆差德 (Mozart)，亦终生不脱孩气”。休利希台额路尔谓彼曰：“彼于音乐幼而惊其长老，然于一切他事，则壮而常有童心者也”。（英译《意志及观念之世界》第三册六十一页至六十三页）

至尼采之说超人与众生之别，君主道德与奴隶道德之别，读者未有不惊其与叔氏伦理学上之平等博爱主义相反对者。然叔氏于其伦理学及形而上学所视为同一意志之发现者，于知识论及美学上，则分之为种种之阶级。故古今之崇拜天才者，

殆未有如叔氏之甚者也。彼于其大著述第一书之补遗中说知力上之贵族主义，曰：

知力之拙者常也，其优者变也，天才者神之示现也。不然，则宁有以八百兆之人民，经六千年之岁月，而所待于后人之发明思索者，尚如斯其众耶？夫大智者固天之所吝；天之所吝，人之幸也。何则？小智于极狭之范围内，测极简之关系，比大智之瞑想宇宙人生者，其事逸而且易。昆虫之在树也，其视盈尺以内，较吾人为精密，而不能见人于五步之外。故通常之知力，仅足以维持实际之生活耳；而对实际之生活，则通常之知力固亦已胜任而愉快。若以天才处之，是犹用天文镜以观优，非徒无益，而又蔽之。故由知力上言之，人类真贵族的也，阶级的也。此知力之阶级，较贵贱贫富之阶级为尤著。其相似者，则民万而始有诸侯一，民兆而始有天子一，民京垓而始有天才一耳。故有天才者，往往不胜孤寂之感。白衣龙 Byron 于其"唐旦之预言诗"中咏之曰：

"To feel me in the solitude of kings

Without the power that make them bear a crown."

予岑寂而无友兮，羌独处乎帝之庭。冠玉冕之崔巍兮，夫固跼蹐而不能胜。(**略译其大旨**)

此之谓也。(**同前书第二册三百四十二页**)

此知力的贵族与平民之区别外，更进而立大人与小人之区别曰：

一切俗子，因其知力为意志所束缚，故但适于一身之目的。由此目的出，于是有俗滥之画，冷淡之诗，阿世媚俗之哲学。何则？彼等自己之价值，但存于其一身一家之福祉，而不存于真理故也。惟知力之最高者，其真正之价值不存于实际，而存于理论；不存于主观，而存于客观；耑耑焉力索宇宙之真理而再现之。于是彼之价值超乎个人之外，与人类自然之性质异。如彼者，果非自然的欤？宁超自然的也。而其人之所以大，亦即存乎此。故图画也，诗歌也，思索也，在彼则为目的，而在他人则为手段也。彼牺牲其一生之福祉，以殉其客观上之目的，虽欲少改焉而不能。何则？

彼之真正之价值,实在此而不在彼故也。他人反是,故众人皆小,彼独大也。(前书第三册第一百四十九页至一百五十页)

叔氏之崇拜天才也如是,由是对一切非天才而加以种种之恶谥,曰俗子 (Philistine),曰庸夫 (Populase),曰庶民 (Mob),曰舆台 (Rabble),曰合死者 (Mortal)。尼采则更进而谓之曰众生 (Herd),曰众庶 (Far-too-many)。其所以异者,惟叔本华谓知力上之阶级,惟由道德联结之;尼采则谓此阶级于知力道德皆绝对的,而不可调和者也。

叔氏以持知力的贵族主义,故于其伦理学上虽奖卑屈 (Humility 之行,而于其美学上大非谦逊 (Modesty) 之德,曰:

人之观物之浅深明暗之度不一,故诗人之阶级亦不一。当其描写所观也,人人殆自以为握灵蛇之珠,抱荆山之玉矣,何则?彼于大诗人之诗中,不见其所描写者,或逾于自己非大诗人之诗之果然也。彼之肉眼之所及实止于此,故其观美术也,亦如其观自然,不能越此一步也。惟大诗人见他人之见解之肤浅,而此外尚多描写之馀地,始知己能见人之所不能见,而言人之所不能言。故彼之著作不足以悦时人,只以自赏而已。若以谦逊为教,则将并其自赏者而亦夺之乎?然人之有功绩者不能掩其自知之明,譬诸高八尺者暂而过市,则肩背昂然齐于众人之首矣;千仞之山,自巅而视其麓也,与自麓而视其巅等。霍兰士 (Horace)、鲁克来鸠斯(Lucletius)、屋维特 (Ovid) 及一切古代之诗人,其自述也,莫不有矜贵之色。唐旦 (Dante) 然也,狭斯丕尔 (Shakespeare) 然也,柏庚 (Bacon) 亦然也。故大人而不自见其大者,殆未之有。惟细人者,自顾其一生之空无所有,而聊托于谦逊以自慰,不然则彼惟有蹈海而死耳。某英人尝言曰:"功绩 (Merit) 与谦逊 (Modest),除二字之第一字母外,别无公共之点。"格代亦云:"惟一无所长者乃谦逊耳。"特如以谦逊教人责人者,则格代之言尤不我欺也。(同前书第三册二百零二页)

吾人且述尼采之"小人之德"一篇中之数节,以比较之。其言曰:

察拉图斯德拉远游而归。至于国门,则眇焉若狗窦,匍匐而后能入;既而览乎民居,粲焉若傀儡之箱,鳞次而栉比。歎曰:夫造物者宁将以彼为此拘拘也,吾知之矣。使彼等藐焉若此者,非所谓德性之教耶?彼等好谦逊、好节制,何则?彼等乐其平易故也。夫以平易而言,则诚无以逾乎谦逊之德者矣。彼等尝学步矣,然非能步也,蹩也。彼且蹩且顾,且顾且蹩,彼之足与目不我欺也。彼等之小半能欲也,而其大半被欲也;其小半本然之动作者也,其大半反是;彼等皆不随意之动作者也,无意识之动作者也,其能为自发之动作者希矣。其丈夫既藐焉若此,于是女子亦皆以男子自处。惟男子之得全其男子者,得使女子之位置复归于女子。其最不幸者,命令之君主,亦不得不从服役之奴隶之道德。"我役汝,役彼役,"此道德之所命令者也,哀哉!乃使最高之君主为最高之奴隶乎?哀哉!其仁愈大,其弱愈大;其义愈大,其弱愈大。此道德之根柢可以一言蔽之曰:"毋害一人"。噫!道德乎!卑怯耳!然则彼等所视为道德者,即使彼等谦逊驯扰者也,是使狼为羊,使人为人之最驯之家畜者也。(《察拉图斯德拉》第二百四十八页至二百四十九页)

尼采之恶谦逊也,亦若此。其应用叔氏美学之说于伦理学上,昭然可睹。夫叔氏由其形而上学之结论,而谓一切无生物、生物,与吾人皆同一意志之发现,故其伦理学上之博爱主义,不推而放之于禽兽草木不止。然自知力上观之,不独禽兽与人异焉而已,即天才与众人间,男子与女子间,皆有斠然不可逾之界限。但其与尼采异者,一专以知力言,一推而论之于意志。然其为贵族主义,则一也。又叔本华亦力攻基督教曰:"今日之基督教,非基督之本意,乃复活之犹太教耳。"其所以与尼采异者,一则攻击其乐天主义,一则并其厌世主义而亦攻之。然其为无神论则一也。叔本华说涅槃,尼采则说转灭;一则欲一灭而不复生,一则以灭为生超人之手段。其说之所归虽不同,然其欲破坏旧文化而创造新文化则一也。况其超人说之于天才说,又历历有模仿之迹乎?然则吾人之视尼采,与其视为叔氏之反对

者,宁视为叔氏之后继者也。

又叔本华与尼采二人之相似非独学说而已,古今哲学家性行之相似,亦无若彼二人者。巴尔善之《伦理学系统》与文特尔朋《哲学史》中,其述二人学说与性行之关系甚有兴味,兹援以比较之。巴尔善曰:

叔本华之学说与其生活实无一调和之处。彼之学说,在脱屣世界与拒绝一切生活之意志,然其性行则不然。彼之生活,非婆罗门教、佛教之克己的,而宁伊壁鸠鲁之快乐的也。彼自离柏林后,权度一切之利害,而于法兰克福特及曼亨姆之间,定其隐居之地。彼虽于学说上深美悲悯之德,然彼自己则无之。古今之攻击学问上之敌者,殆未有酷于彼者也。虽彼之酷于攻击,或得以辩护真理自解乎?然何不观其对母与妹之关系也,彼之母妹斩焉陷于破产之境遇,而彼独保其自己之财产,彼终其身惴惴焉,惟恐分有他人之损失及他人之苦痛。要之,彼之性行之冷酷,无可讳也。然则彼之人生观果欺人之语欤?曰:否!彼虽不实践其理想上之生活,固深知此生活之价值者也。人性之二元中,理欲二者为反对之两极,而二者以彼之一生为其激战之地。彼自其父遗传忧郁之性质,而其视物也,恒以小为大,以常为奇,方寸之心充以弥天之欲,忧患劳苦,损失疾病,迭起互伏,而为其恐怖之对象,其视天下人无一可信赖者。凡此数者,有一于此,固足以疲其生活而有馀矣。此彼之生活之一方面也,其在他方面,则彼大知也,天才也,富于直观之力,而饶于知识之乐,视古之思想家有过之无不及。当此时也,彼远离希望与恐怖,而追求其纯粹之思索,此彼之生活中最慰藉之顷也。逮其情欲再现,则畴昔之平和破,而其生活复以忧患恐惧充之。彼明知其失而无如之何,故彼每曰:"知意志之过失而不能改之,此可疑而不可疑之事实也"。故彼之伦理说实可谓其罪恶之自白也。(巴尔善《伦理学系统》第三百十一页至三百十二页)

巴氏之说固自无误,然不悟其学说中,于知力之元质外,尚有意志之元质(见下文);然其叙述叔氏知意之反对甚为有味。吾人更述文特尔朋之论尼采者比较之,曰:

> 彼之性质中争斗之二元质，尼采自谓之曰地哇尼苏斯 (Dionysus)，曰亚波罗 (Apollo)。前者主意论，后者主知论也；前者叔本华之意志，后者海额尔之理念也。彼之知力的修养与审美的创造力皆达最高之程度，彼深观历史与人生，而以诗人之手腕再现之。然其性质之根柢，充以无疆之大欲，故科学与美术不足以拯之。其志则专制之君主也，其身则大学之教授也，于是彼之理想实往复于知力之快乐与意志之势力之间。彼俄焉委其一身于审美的、直观与艺术的制作；俄焉而欲展其意志，展其本能，展其情绪，举昔之所珍赏者一朝而舍之。夫由其人格之高尚纯洁观之，则耳目之欲于彼固一无价值也。彼所求之快乐非知识的，即势力的也。彼之一生疲于二者之争斗，迨其暮年，知识、美术、道德等一切非个人及超个人之价值不足以厌彼，彼翻然而欲于实践之生活中，发展其个人之无限之势力。于是此战争之胜利者，非亚波罗，而地哇尼苏斯也；非过去之传说，而未来之希望也；一言以蔽之，非理性，而意志也。（文特尔朋《哲学史》第六百七十九页）

由此观之，则二人之性行何其相似之甚欤？其强于意志，相似也；其富知力，相似也；其喜自由，相似也。其所以不相似而相似，相似而又不相似者何欤？

鸣呼！天才者，天之所靳而人之不幸也。蚩蚩之民，饥而食，渴而饮，老身长子，以遂其生活之欲，斯已耳。彼之苦痛，生活之苦痛而已；彼之快乐，生活之快乐而已。过此以往，虽有大疑大患，不足以撄其心。人之永保此蚩蚩之状态者，固其人之福祉而天之所独厚者也。若夫天才，彼之所缺陷者与人同，而独能洞见其缺陷之处；彼与蚩蚩者俱生，而独疑其所以生。一言以蔽之，彼之生活也与人同，而其以生活为一问题也与人异；彼之生于世界也与人同，而其以世界为一问题也与人异。然使此等问题，彼自命之而自解之，则亦何不幸之有？然彼亦一人耳，志驰乎六合之外，而身扃乎七尺之内；因果之法则与空间时间之形式束缚其知力于外，无限之动机与民族之道德压迫其意

志于内。而彼之知力意志，非犹夫人之知力意志也；彼知人之所不能知，而欲人之所不敢欲，然其被束缚压迫也与人同。夫天才之大小，与其知力意志之大小为比例；故苦痛之大小，亦与天才之大小为比例。彼之痛苦既深，必求所以慰藉之道，而人世有限之快乐，其不足慰藉彼也，明矣！于是彼之慰藉，不得不反而求诸自己。其视自己也，如君王，如帝天；其视他人也，如蝼蚁，如粪土。彼故自然之子也，而常欲为其母；又自然之奴隶也，而常欲为其主。举自然所以束缚彼之知意者，毁之、裂之、焚之、弃之、草薙而兽狝之。彼非能行之也，姑妄言之而已；亦非欲言诸人也，聊以自娱而已。何则？以彼知意之如此，而苦痛之如彼，其所以自慰藉之道，固不得不出于此也。

叔本华与尼采，所谓旷世之天才非欤？二人者，知力之伟大相似，意志之强烈相似。以极强烈之意志，而辅以极伟大之知力，其高掌远蹠于精神界，固秦皇、汉武之所北面，而成吉思汗、拿破仑之所望而却走者也。九万里之地球与六千年之文化，举不足以厌其无疆之欲。其在叔本华，则幸而有汗德者为其陈胜、吴广，为其李密、窦建德，以先驱属路。于是于世界现象之方面，则穷汗德之知识论之结论，而曰世界者吾之观念也。于本体之方面，则曰世界万物，其本体皆与吾人之意志同，而吾人与世界万物，皆同一意志之发现也。自他方面言之，世界万物之意志皆吾之意志也，于是我所有之世界，自现象之方面而扩于本体之方面；而世界之在我，自知力之方面而扩于意志之方面。然彼犹以有今日之世界为不足，更进而求最完全之世界。故其说虽以灭绝意志为归，而于其大著第四篇之末，仍反覆灭不终灭、寂不终寂之说。彼之说博爱也，非爱世界也，爱其自己之世界而已；其说灭绝也，非真欲灭绝也，不满足于今日之世界而已。由彼之说，岂独如释迦所云“天上地下，惟我独尊”而已哉，必谓“天上地下，惟我独存”而后快。当是时，彼之自视

若担荷大地之阿德拉斯 (Atlas) 也，孕育宇宙之婆罗麦 (Brahma) 也。彼之形而上学之需要在此，终身之慰藉在此，故古今之主张意志者，殆未有过于叔氏者也，不过于其美学之天才论中，偶露其真面目之说耳。若夫尼采，以奉实证哲学，故不满于形而上学之空想。而其势力炎炎之欲，失之于彼岸者，欲恢复之于此岸；失之于精神者，欲恢复之于物质。于是叔本华之美学，占领其第一期之思想者，至其暮年，不识不知而为其伦理学之模范。彼效叔本华之天才而说超人，效叔本华之放弃充足理由之原则而放弃道德，高视阔步而恣其意志之游戏。宇宙之内有知意之优于彼，或足以束缚彼之知意者，彼之所不喜也。故彼二人者，其执无神论同也，其唱意志自由论同也。譬之一树，叔本华之说其根柢之盘错于地下，而尼采之说，则其枝叶之干青云而直上者也。尼采之说，如太华三峰，高与天际，而叔本华之说，则其山麓之花冈石也。其所趋虽殊，而性质则一。彼等所以为此说者无他，亦聊以自慰而已。

要之，叔本华之自慰藉之道不独存于其美学，而亦存于其形而上学。彼于此学中发见其意志之无乎不在，而不惜以其七尺之我殉其宇宙之我，故与古代之道德尚无矛盾之处，而其个人主义之失之于枝叶者，于根柢取偿之。何则？以世界之意志皆彼之意志故也。若推意志同一之说，而谓世界之知力皆彼之知力，则反以俗人知力上之缺点加诸天才，则非彼之光荣而宁彼之耻辱也，非彼之慰藉而宁彼之苦痛也。其于知力上所以持贵族主义而与其伦理学相矛盾者，以此。《列子》曰：

> 周之尹氏大治产，其下趣役者，侵晨昏而弗息。有老役夫，筋力竭矣，而使之弥勤。昼则呻吟而即事，夜则昏惫而熟寐。昔昔梦为国君，居人民之上，总一国之事，游燕宫观，恣意所欲。觉则复役。(《周穆王篇》)

叔氏之天才之苦痛，其役夫之昼也；美学上之贵族主义与形而上学之意志同一论，其国君之夜也。尼采则不然，彼有叔

本华之天才，而无其形而上学之信仰。昼亦一役夫，夜亦一役夫，醒亦一役夫，梦亦一役夫，于是不得不弛其负担，而图一切价值之颠覆，举叔氏梦中所以自慰者，而欲于昼日实现之。此叔本华之说所以尚不反于普通之道德，而尼采则肆其叛逆而不惮者也。此无他，彼之自慰藉之道，固不得不出于此也。世人多以尼采暮年之说与叔本华相反对者，故特举其相似之点，及其所以相似而不相似者如此。

国朝汉学派戴阮二家之哲学说

近世哲学之流，其胶浅枯涸，有甚于国朝三百年间者哉！国初承明之后，新安、姚江二派尚相对垒；然各抱一先生之言，姝姝自悦，未有能发明光大之者也。雍、乾以后，汉学大行，凡不手许慎、不口郑元者，不足以与于学问之事，于是昔之谈程、朱、陆、王者，屏息敛足不敢出一语。至乾、嘉之间，而国朝学术与东汉比隆矣。然其中之巨子，亦悟其说之庞杂破碎，无当于学，遂出汉学固有之范围外，而取宋学之途径。于是孟子以来所提出之人性论，复为争论之问题。其中之最有价值者，如戴东原之《原善》、《孟子字义疏证》，阮文达之《性命古训》等，皆由三代、秦、汉之说以建设其心理学及伦理学。其说之幽元高妙，自不及宋人远甚，然一方复活先秦之古学，一方又加以新解释，此我国最近哲学上唯一有兴味之事，亦唯一可纪之事也。兹略述二氏之说如左：

戴氏之学说详于《原善》及《孟子字义疏证》，然其说之系统

具于《读易系辞论性》一篇。兹录其全文于左，由此而读二书则思过半矣。

《易》曰："一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也"。一阴一阳，盖言天地之化不已也，道也。一阴一阳，其生生乎，其生生而条理乎，以是见天地之顺，故曰"一阴一阳之谓道"。生生，仁也，未有生生而不条理者。条理之秩然，礼至著也。条理之截然，义至著也。以是见天地之常。三者咸得，天下之至善也，人物之常也，故曰"继之者善也"。言乎人物之生，其善则与天地继承不隔者也。有天地，然后有人物；有人物，于是有人物之性。人与物同有欲，欲也者，性之事也。人与物同有觉，觉也者，性之能也。事能无有失，则协于天地之德，协于天地之德，理至正也。理也者，性之德也。言乎自然之谓顺，言乎必然之谓常，言乎本然之谓德。天下之道尽于顺，天下之教一于常，天下之性同之于德。性之事配阴阳五行，性之能配鬼神，性之德配天地之德。所谓血气心知之性，发于事能者是也。所谓天之性者，事能之无有失是也。为夫不知德者别言之也。人与物同有欲，而得之以生也各殊。人与物同有觉，而喻大者大，喻小者小也各殊。人与物之中正同协于天地之德，而存乎其得之以生、存乎喻大喻小之明昧也各殊。此之谓阴阳五行以成性，故曰"成之者性也"。善，以言乎天下之大共也。性，言乎成于人人之举凡自为。性，其本也。所谓善，无他焉，天地之化，性之事能，可以知善矣。君子之教也，以天下之大共正人之所自为，性之事能，合之则中正，违之则邪僻，以天地之常，俾人咸知由其常也。明乎天地之顺者，可与语道。察乎天地之常者，可与语善。通乎天地之德者，可与语性。(《戴东原集》卷八)

宋儒之言性也，以性为即理。又虽分别理义之性与气质之性，然以欲为出于气质之性，而其所谓性，概指义理之性言之。(朱子《论语性相近也章注》引程子曰："此言气质之性，非性之本也。若言其本，则性即是理，理无不善，孟子之言性善是也。何相近之有哉？"《孟子生之谓性章注》"告子不知性之为理，而以所为气者当之。")故由宋儒之说，欲者性以外之物，又义理者欲以外之物也。戴氏则以欲在性中，而

义理即在欲中。曰:"欲也者,性之事也。事无有失,则协于天地之德。协于天地之德,理至正也。理也者,性之德也。"(见上)又曰:"欲不流于私则仁,不溺而为慝则义,情发而中节则和。如是之谓天理。情欲未动,湛然无失,是为天性。非天性自天性,情欲自情欲,天理自天理也。"(《答彭进士书》)又曰:"理也者,情之不爽失也。"(《孟子字义疏证》卷上)又曰:"无过情无不及情之谓性。"(同上)此所谓情兼欲而言之,兹将其论情及欲二条对照之可知。

问:古人之言天理,何谓也?曰:理也者,情之不爽失也,未有情不得而理得者也。凡有所施于人,反躬而静思之:"人以此施于我,能受之乎?"凡有所责于人,反躬而静思之:"人以此责于我,能尽之乎"?以我絜之人,则理明。天理云者,言乎自然之分理也;自然之分理,以我之情絜人之情,而无不得其平是也。《乐记》曰:"人生而静,天之性也;感于物而动,性之欲也。物至知知,然后好恶形焉,好恶无节于内,知诱于外,不能反躬,天理灭矣。""夫物之感人无穷,而人之好恶无节,则是物至而人化物也。人化物也者,灭天理而穷人欲者也,于是有悖逆诈伪之心,有淫佚作乱之事。是故强者胁弱,众者暴寡,知者诈愚,勇者苦怯,疾病不养,老幼孤独不得其所。此大乱之道也"。诚以弱、寡、愚、怯,与夫疾病、老幼、孤独,反躬而思其情,人岂异于我。盖方其静也,未感于物,其血气心知,湛然无有失,故曰"天之性。"及其感而动,则欲出于性。一人之欲,天下人之所同欲也,故曰"性之欲。"好恶既形,遂己之好恶,忘人之好恶,往往贼人以逞欲。反躬者,以人逞其欲,思身受之之情也。情得其平,是为好恶之节,是为依乎天理。古人所谓天性,未有如后儒所谓天理者矣。(《孟子字义疏证》卷上)

又曰:

问:《乐记》言灭天理而穷人欲,其言有似以理欲为正邪之别,何也?曰:性,譬则水也;欲,譬则水之流也。节而不过,则为依乎天理,为相生相养之道,譬则水由地中行也;穷人欲而至于有悖逆诈伪之心,有淫佚作

乱之事，譬则洪水横流，泛滥于中国也。圣人教之反躬，以己之加于人，设人如是加于己，而思躬受之之情，譬则禹之行水，行其所无事，非恶泛滥而塞其流也。恶泛滥而塞其流，其立说之工者直绝其源，是遏欲无欲之喻也。“口之於味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也”，此后儒视为人欲之私者，而孟子曰“性也”，继之曰“有命焉。”命者，限制之名，如命之东则不得而西，言性之欲之不可无节也。节而不过，则依乎天理；非以天理为正，人欲为邪也。天理者，节其欲而不穷人欲也。是故欲不可穷，非不可有；有而节之，使无过情，无不及情，可谓之非天理乎！（同上）

由此观之，上之所谓情，即此之所谓欲也。其与彭进士（绍升）书所谓“情者，有亲疏、长幼、尊卑，而发于自然”，又曰“欲患其过，而情患其不及”者，则狭义之情，而非此所谓情也。此所谓情者，欲而已矣；而欲之得其平，得其节者，即谓之理。又引《中庸》之“文理”，《乐记》之“伦理”，《孟子》之“条理”，《庄子》之“天理”（《养生主》），《韩非子》之“腠理”之训以为理者，非具于物之先，而存于物之中，物之条分缕晰者，即是也。盖生生者，天地之性，由是而有阴阳五行，由是而有山川原隰，由是而有飞潜动植，所谓生生而条理者也，此天地之理也。人之性感于物而动，于是乎有欲。天下之人各得遂其欲，而无所偏，此人之理也。而使吾人之欲在在依乎天理，其道在行孔子之所谓“恕”，《大学》所谓“絜矩之道。”所谓理者，自客观上言之；所谓恕与絜矩之道者，自主观上言之。所谓理者，自其究竟言之；所谓恕与絜矩之道者，自其手段言之。其实则一而已矣。

然则使吾人节人欲而依乎天理者何欤？使吾人以己之情絜人之情而无不得其平者何欤？夫戴氏之所谓性，固兼心知与血气言之，则所以使吾人如此者，其为心知必矣。故曰：

凡血气之属，皆有精爽。其心之精爽，巨细不同，如火光之照物。光小者，其照也近，所照者不谬也，所不照者疑谬承之，不谬之谓得理；其光

大者,其照也远,得理多而失理少。且不特远近也,光之及又有明闇,故于物有察有不察,察者尽其实,不察斯疑谬承之,疑谬之谓失理。失理者,限于质之昧,所谓愚也。惟学可以增益其不足,而进于智,益之不已,至乎其极,如日月有明,容光必照,则圣人矣。(《孟子字义疏证》卷上)

然则如戴氏之说,则非理之行存于知之失,而不存于欲之失,故驳周子无欲之说。又曰:

朱子亦屡言人欲所蔽,皆以为无欲则无蔽,非《中庸》"虽愚必明"之道也。有生而愚者,虽无欲亦愚也。凡出于欲,无非相生相养之事,欲之失为私不为蔽。……私生于欲之失,蔽生于知之失。(同上)

然由戴氏之说推之,则必欲之失根于知之失,而后可;必私与蔽相因,而后可。不然,则"理者,情欲之不爽失"之谓,知之失安得即谓之非理?今乃曰:"欲之失为私不为蔽",一若私与蔽全为二物者,自其哲学之全体观之,不可谓之非矛盾也。

厥后阮文达又推阐戴氏之说,而作"性命古训"(《揅经室一集》卷十),复括其意作"节性斋主人小像跋"一篇(《揅经室再续集》卷一),其文曰:

余讲学不敢似学案立宗旨,惟知言性,则溯始"召诰"之节性,迄于《孟子》之性善,不立空谈,不生异说而已。性字之造于周召之前,从心则包仁、义、礼、智等在内,从生则包味、臭、色、声等在内。是故周召之时,解性字者朴实不乱,何也?字如此实造,事亦如此实讲。周召知性中有欲,必须节之;节者,如有所节制使不逾尺寸也。以节字制天下后世之性,此圣人万世可行得中庸之道也。《中庸》之率性(率同帅),犹召诰之节性也。……至于各义,已详余"性命古训篇"。

《虞夏书》内无性字,性字始见于《书·西伯戡黎》(天性),《召诰》(节性),《诗·卷阿》(弥性)。古性字之义,包于命字之中,其字乃商周孳生之字,非仓颉所造。从心则包仁义等事(人非仁义无以为生),从生则包食色等事(人非食色无以生生)。孟子曰:"动心忍性。"若性,但须复,何必言忍?忍,即节也。

故阮氏之说，全袓戴氏，其所增益者，不过引《书·召诰》、《诗·卷阿》之说，为戴氏之未及，又分析性之字义而已。二氏之意，在申三代秦汉之古义，以攻击唐宋以后杂于老佛之新学。戴氏于《孟子字义疏证》外，其攻击新学尤详于《答彭进士书》。其弟子段若膺氏谓此书"以六经孔孟之恉还之六经孔孟，以程朱之恉还之程朱，以陆王佛氏之恉还之陆王佛氏。"诚哉此言也。阮氏于《性命古训》中亦力攻李翱复性之说，又作《塔性说》(《揅经室续集》卷三)，以为翻译者但用典中性字以当佛经无得而称之物，而唐人更以经中性字当之。其说与唐宋以来千余年之说，其优劣如何，暂置勿论，要之以宋儒之说还宋儒，以三代之说还三代，而使吾人得明认三代与唐宋以后之说之所以异，其功固不可没也。盖吾中国之哲学，皆有实际的性质，而此性质于北方之学派中为尤著。古代北方之学派中，非无深邃统一之哲学，然皆以实用为宗旨。《易》之恉在于前民用，《洪范》之志在于叙彝伦，故生生主义者，北方哲学之唯一大宗旨也。苟无当于生生之事者，北方学者之所不道，故孔墨之徒，皆汲汲以用世为事。惟老庄之徒生于南方，(庄子，楚人，虽生于宋，而钓于濮水。陆德明《经典释文》曰：陈地水也。此时陈已为楚灭，则亦楚地也，故楚王欲以为相。)遁世而不悔其所说，虽不出实用之宗旨，然其言性与道颇有出于北方学者之外者。盖北方土地硗瘠，人民图生事之不暇，奚暇谈空理，其偏于实际亦自然之势也。至江淮以南，富水利，多鱼盐，其为生也较易，故有思索之余暇。《史记·货殖列传》曰：

> 总之，楚越之地，地广人稀，饭稻羹鱼，或火耕而水耨，果隋蠃蛤，不待贾而足，地势饶食，无饥馑之患，以故呰窳偷生，无积聚而贫。是故江、淮以南，无冻饿之人，亦无千金之家。沂、泗水以北，宜五谷桑麻六畜，地小人众，数被水旱之害。

理论哲学之起于南方，岂不以此也乎？此外，古代幽深元远之

哲学，所以起于印度、希腊者，其原因亦存于此。至魏晋以后，南方之哲学与印度哲学之一部代兴于中国，然以不合于我国人实际之性质，故我国北方之学者，亦自觉其理论之不如彼也。三者混合而成宋、元、明三朝之学术，至国朝而三者之说俱微矣。自汉学盛行而学者以其考证之眼转而攻究古代之性命道德之说，于是古代北方之哲学复明，而有复活之态度。戴、阮二氏之说实代表国朝汉学派一般之思想，亦代表吾国人一般之思想者也。此足以见理论哲学之不适于吾国人之性质，而我国人之性质，其彻头彻尾实际的，有如是也。至数者是非优劣之问题，则不具论于此。

书叔本华遗传说后

叔本华之遗传说，由其哲学演绎而出，又从历史及经验上归纳而证之；然其说非其哲学固有之结论也。何则？据叔氏之哲学，则意志者吾人之根荄，而知力其附属物也；意志其本性，而知力其偶性也。易言以明之，意志居乎形体之先，而限制形体；知力居乎形体之后，而为形体所限制。自意志欲调和形体之与外界之关系，于是所谓脑髓者以生，而吾人始有知力之作用。故脑髓之为欲知之意志所发现，与吾人之形体之为欲生之意志所发现无异。其《意志及观念之世界》及《自然中之意志》两书中所证明，固已南山可移，此案不可动矣，然则吾人之意志，既自父遗传矣，则所谓欲知之意志，又何为而不得自父得之乎？吾人之欲知之意志与此知力之程度，既得之母矣，则他种之意志何为而不得自母遗传乎？彼以意志属之父，以知力属之母，若建筑上之配置然，举彼平昔所以力诋汗德者，躬蹈之而不

自知。故形式之弊，一般德国学者之所不能免也。要之吾人之形体，由父母二人遗传，此人之公认之事实，不可拒也。则为形体之根荄之意志，与为形体一部之作用之知力，皆得自两亲而不能有所分属，叔氏哲学之正当之结论固宜如此也。

至其遗传说之证据，则存于经验及历史。然经验之为物，固非有普遍及必然之确实性者也。天下大矣，人类众矣，其为吾人所经验者，不过亿兆中之一耳；即吾人经验之中，其孰知其父母及其人之性质、知力者，又不过数十人中之一耳？历史亦然。自有史以来，人之姓氏之纪于历史上者几何人？又历史上之人物，其性质、知力及其父母子弟之性质、知力为吾人所知者几何人？即其人之性质、知力与其父母子弟之性质、知力为吾人所知矣，然历史上之事实果传信否？又吾人之判断果不错误否？皆不可不注意也。以区区不遍不赅不精不详之事实而遽断定众人公共之原理，吾知其难也。且历史之事之背于此者，亦复不少。吾人愧乏西洋历史之知识，姑就吾国历史上其事实之与叔氏之说相反对者，述之如左：

叔氏所谓母之好尚及情欲决不能传之于子者，吾人所不能信也。乐正后夔决非贪欲之人也，以娶有仍氏之故，生封豕之伯封，而夔以不祀。周昭王承成康之后，未有失德，而其后房后实有爽德，协于丹朱，卒生穆王，肆其心以游天下，而周室以衰。至父子兄弟性质之相反者，历史上更不胜枚举。黄帝之子二十五宗，唯青阳与苍林氏同于黄帝。颛顼氏有才子八人，而又有梼杌。瞽瞍，前妻之子为舜，而后妻则生傲象。尧有丹朱，舜有商均。帝乙之贤否无闻于后世，而微子与纣以异母之故，仁暴之相去乃若天壤。鲁之隐、桓，同出于惠公，以异母之故，而一让一弑。晋献荒淫无道，贼弑公族，而有太子申生之仁，夷吾忮刻乃肖厥父。晋之羊舌氏，三世济美，伯华、叔向，一母所生，并有令德；而叔虎以异母之故，嬖于栾盈，而卒以杀其身；至叔向

之子食我而亡羊舌氏，其母则又夏姬之所出也。秦之始皇，至暴抗也，而有太子扶苏之仁孝。汉之文帝，恭俭仁恕，而景帝惨纥颇似窦后。景帝之子十四人，大抵荒淫残酷，无有人理；而栗姬二子，临江王荣以无罪死，为父老所思，河间献王德被服道术，造次必于儒者，非同父异母之事实，其奚以解释之乎？至贤母之子之有名德者，史册上尤不可胜举。曾文正公之太夫人江氏，实有刚毅之性质，文正自谓"我兄弟皆禀母气"，此事犹在人耳目者也。故在吾国"非此母不生此子"（大概指性质而言，非谓知力也）之谚，与西洋"母之知慧"之谚，殆有同一之普遍性。故叔氏之说不能谓之不背于事实也。

至其谓父之知力不能遗传于子者，此尤与事实大反对者也。兹就文学家言之，以司马迁、班固之史才，而有司马谈、班彪为之父；以枚乘之能文，而有枚皋为之子。且班氏一家，男则有班伯、班斿等，女则前有倢伃，后有曹大家，此决非偶然之事也。以王逸之辞赋，而有子延寿，其《鲁灵光殿赋》且驾班、张而上之。以蔡邕之逸才，而有女文姬，而曹大家及文姬之子反不闻于后世，则又何也？魏武雄才大略，诗文雄杰亦称其人，文帝、陈思因不愧乃父矣；而幼子邓哀王仓舒以八龄之弱，而发明物理学上比重之理（《魏志·邓哀王传》注）；至高贵乡公髦犹有先祖之馀烈，其幸太学之问，使博士不能置对（《魏志》），又善绘事，所绘卞庄刺虎图，为宋代宣和内府书画之冠。（《铁围山丛谈》）又孰谓知力之不能自祖父遗传乎？至帝王家文学之足与曹氏媲美者，厥惟萧氏，梁武帝特妙于文学，虽不如魏武，固亦六代之俊也；昭明继起，可拟五官；至简文帝、元帝，而诗文之富度越父兄矣；邵陵王纶、武陵王纪亦工书记；独豫章王综自疑为齐东昏之子，宫甲未动，遽然北窜，然其钟鸣落叶之曲，读者未始不可见乃父之遗风焉。此后南唐李氏父子亦颇近之。至于杨雄之子九年而与玄文，孔融之儿七岁而知家祸，融固所谓小时了了者

也。隋之河汾王氏，宋之眉山苏氏，亦皆父子兄弟回翔文苑；苏过《斜川集》之作，虽不若而翁，固不愧名父之子也。至一家父子之以文学名者，历史上尤不可胜举，则知力之自父遗传固自不可拒也。

兹更就美术家言之。书家则晋有王氏之羲、献，以至于智永；唐则自太宗经高宗、睿宗，以至玄宗，及欧阳氏父子，皆人人所知者也。画家则唐尉迟乙僧，画佛之妙，冠绝古今，而有父跋质那，有兄甲僧，并善此技(《唐朝名画录》)。与尉迟齐名者唯阎立本，而其父毗在隋以丹青得名，兄立德亦承家学，故曰："大安博陵，难兄难弟。"谓立德立本也(《唐画录》)。李思训世所谓北派之祖也，其子昭道变父之势，妙又过之，故时号曰："大李将军、小李将军。"(《画鉴》)宋徽宗天纵游艺，论者谓其画兼有顾、陆、曹、吴、荆、关、李、范之长。高宗亦善绘事，同时米家父子亦接踵画苑，极君臣之遇合矣。赵文敏书画独步元初，而有兄孟坚，子雍奕，又其甥王蒙，且与黄公望、倪瓒、吴镇，并称元四大画家。夫文敏之有子，固得以管夫人为之母解之，然上所述之诸家，则将何所藉口耶？至明以后，以书画世其家者，尤不胜数。明之长洲文氏，国朝之娄东二王氏，武进恽氏，近者二三世，远者五六世，而流风未沫，此种事实，叔氏其何以解之？夫文学家与美术家固天才之所为，非纯粹知力之作用耶？而父子兄弟祖孙相继如此，则知力不传自父之说，其不可持固不待论也。

要之叔氏此说，非由其哲学演绎而出，亦非由历史上归纳而得之者也。此说之根据，存于其家乘上之事实。叔氏之父素有脑疾，晚年以堕楼死，彼之欝忧厌世之性质，自其父得之者也。其母叔本华约翰，则有名之小说家，而大诗人格代之友也。彼自信其知力得自母，而性质得自父；彼深爱其父，而颇不快于其母。幼时父令其习商业，素所不喜也，迨父死后，尚居其职二年，以示不死其父之意。后因处理财产之事与母相怨，又自愤

其哲学之不得势力，而名反出其母下也，每恶人谓己曰："彼叔本华约翰之子也。"彼生平以恶妇人之故，甚蔑视妇人，谓女子除服从外无他德，遂以形而上学上本质之意志属诸男子，偶性之知力属诸女子。故曰其遗传说实由其自己之经验与性质出，非由其哲学演绎，亦非由历史上归纳而得之者也。

且叔氏之说之不足持，不特与历史上之事实相反对而已。今夫父母之于子，其爱之有甚于其身者，则以其为未来之我，而与我有意志之关系也。若仅以知力之关系论，则夫师弟朋友之间，其知识之关系且胜于父子，奚论母子；故仅有知识之关系者，其间爱情不得而存也。而母之爱子也，不减于父，或且过之者，则岂不以母子间非徒有知力之关系，且有意志之关系哉？故母之于子，无形体之关系则已，苟有形体之关系，则欲其意志之不遗传不可得也。（由叔氏之说，意志与形体为一物，而从知力之形式中所观之意志也。）父之于子也亦然，苟无形体之关系则已，苟有形体之关系，则形体之一部分之脑，与其作用之知力，又何故不得传诸其子乎？至意志得受诸父与知力得受诸母，此说则余固无间然矣。

附叔本华氏之遗传说

人之生也，不但传其种族之特性，并传其父母个人之特性，此经验上之事实也。此事于身体上为最著，至其精神（指心理之事实言）则何如？即父母之精神亦遗传于子姓否？此屡起之问题而人人所认者也。更进而问子姓之精神中，何者属父，何者属母，能区别之否？此问题则更难以解释。然从余之形而上学，则意志者吾人之根核，而知力其附属物也；意志其本性，而知力其偶性也。故主此生育者（即父）与吾人以其根核（即意志），而孕此生育者（即母）与吾人以其偶性（即知力）。易言以明之，即吾人之性质好尚自父得之，而知力之种类及程度自母得之，自不难于经验之

前预定之也。而此预定之说，实于经验上得其证据，唯此经验不能用物理学上之实验，但可由数十年之观察与历史证之耳。

今先就吾人自己之经验论之，其所短者在其范围过狭，而事实非人人之所皆知；然有完全之确实性，此其所长也。今使人深察自己，而以其自己之好尚情欲，及其特别之德义与不德义，悉现于自己之目前，又使彼更思其父如何，则彼之一切特性，不难于其父认之。若其母之性质，则往往与之全不相同，即有相同者，亦不过其母之性质与其父偶同耳。使彼对其自己之性质与其父母之性质精密考察之，则可知意志自父传而不自母传之说不诬也。今以例证之，不信之过，兄弟往往同蹈之，此实由其父遗传者，故“利亚父子”之喜剧，于心理上实为正确也。但研究此事时有二界限，若不注意于此，则其研究之成绩有时而不合，学者不可不知也。其一父之真伪是也，唯形体之真似其父者，其性质能似其父，稍似者不然。何则？再婚之子女，或微似其故夫，而奸生之子，亦往往微似其本夫故也，此事实于禽兽为尤著。第二之界限，父之性质虽见于子姓，然子姓往往因受特别之知力而变其性质之形，故研究者不可不熟察之也。而此性质变化之大小与知力之差为比例，然不能全灭而不见。盖人苟由其母之知力而有卓越之理性，则父所遗传之情欲得由反省及思考之力束缚之，而且蔽匿之。而其父所以不能制其情欲者，以其知力稍弱之故。于是父子间性质之差别以起。至父之情欲弱而子之情欲强者，亦由此理。至其母之好尚及情欲决不遗传之于子姓也。

至历史之事实，其所以优于私人之事实者，在其事实之人人知之；而其所短，则以此等事实往往杂以传说，不足尽信；且此等事实关系于政治者多，而关系于个人之生涯者少，故无由详知其人之性质何如也。今欲证余之说，姑少引历史上之事实，若专攻历史者，于此类之事实，不难加至倍蓰也。

古代罗马之历史中，往往有以爱国及勇武世其家者，如法皮亚家(**Gens Fabia**)及法白利西亚家(**Gens Fabria**)是已。而亚历山大王，(**Alexander the Great**)其好势力及战胜也，与其父斐利白(**Philip**)无

异。又据罗马史家休托尼(Suetonius)之说,则帝皇尼禄(Nero)之暴戾,固非无所本。盖克禄地亚家(Gens Claudia)之兴于罗马,垂六百年,其人皆果敢狠戾,经体培留斯帝(Tiberius)、喀利仇拉帝(Caligula,**二人尼禄之祖及父也**),至尼禄而达其极。而尼禄之所以以极暴名者,则半由彼之位置使然,半由其母拔克羌德(Bacchante)之愚蠢不能传以知力以束缚其情欲故也。其在他方面,则如以米里体兹(Mithridates)之勇敢而有西蒙(Cimon,**雅典之名将**)为之子,以汉尼拔(Hannibal)之将略而有赫米尔喀(Hamilcar)为之父。而西丕哇族(Scipios),其全家皆英迈而爱国者也。反是,如教皇亚历山大第六(Alexander VI)之子薄尔伽亚(Borgia),乃彼凶恶之小像;而阿白拉(Abla)公爵之子,其惨酷残恶亦如其父。法兰西王斐利白第四(Philip IV),杀宗教武士时以惨酷闻,其女依萨培拉(Isabella),即英王爱德华德第二(Edward II)之后,亦幽囚其夫,迫彼既签辞位之约,遂弑之于狱,其惨淡之状,殆人所不忍言。英王亨利第三(Henry III)素以嗜杀称,其初婚所生之女主美利(Queen Mary)酷似其父,焚杀异教徒无算,是以有"血美利"之称。其再婚所生之女哀利若培斯(Elizabeth,**亦英国女主**),自其母后得高尚之知力,故其父之性质不甚著,然于杀苏格兰女主美利一事,亦足以知其性质之未泯也。苏格兰之国,有其父因为盗且食人而处焚杀之罪者,其女才一岁,为他人所保育,迨其长也,亦犯食人之罪,乃生瘗之。法国之奥培省,有一女子送二童子至医院者,杀之而取其金,逃至巴黎,遇其父于途,其父复取其金而沉之于河。此等事之见于新闻纸者,不一而足。一千八百三十六年,匈牙利有一死囚,杀官吏又重伤其自己之亲属,其兄于数年前曾弑其亲,而其父亦曾犯杀人之罪,其后一年其弟又以枪击其家之管理财产者,唯未中耳。一千八百五十七年,巴黎报中载巨盗兰麻尔(Lemaire)及其党羽处死刑之事,且书其后曰:"犯罪之事若自家族中遗传者,彼等之家族,其死于断头台上者实不少也。"此实引柏拉图(Plato)《法律篇》之说可知,当日希腊人已知此事实。试披犯罪之统计表,此例尤不可胜举。至自杀之出于遗传,尤其彰明较著者也。

若夫以罗马皇帝安敦 (Marcus Aurelius Antonius) 之仁爱，而有阴恶之康穆都斯 (Commodus) 为之子，此实意外之事也。然此事亦不难解，何则？安敦之后福斯体那 (Faustina) 素有不贞之名故也。凡事之类此者，皆可由此解释之。故罗马暴帝图弥体安 (Domitian)，吾人决不能信其为体土斯帝 (Titus) 之弟，而范斯巴襄帝 (Vespasian) 实不过其假父耳。

若夫第二之真理，即知力自母遗传之说，比第一之真理更为易解。古谚中所谓"母之智慧"者，早示此理；而人之知力之大小与其母之知力为比例，此经验上所明示也。若父之知力决不遗传之于其子，故名父之子之庸愚者，其例甚伙；即子有高尚之知力，而其父之知力平平者，亦比比是也。若英相彼德 (Pitt) 之有父加塔姆 (Lord Chatham)，此实例外之事；然在大政治家，于高尚之知力外，又不可无高尚之性质与强毅之意志，此实自父遗传者，故政治家之父子济美，实不足怪也。其在他方面，如艺术家、哲学家及大诗人，此等事业皆天才之所为，故不能见此例。拉飞尔(Raphael，意大利之画家)之父亦画师也，而非大画师；毛差德(Mozart，德国之大音乐家)之父若子，亦音乐家也，然皆不如毛氏远甚。夫以二人享年之如是促(拉年三十八岁，毛三十七岁而殁)，而贡献于美术者如此之大，则天或欲成其不朽之大名，而使生长于美术之家，此亦一说也。至各种科学诚有世其家者，然科学上之研究，以热心、坚忍、熟练为主，苟有此性质，虽通常之知力亦能为之。故以科学世其业者，非由遗传祖父之知力，而实由祖父之导夫先路，与寻常之职业无异。于是有父子兄弟相继而有大功绩于科学者，如斯喀利伽(Scaligers，法之言语学家)、培尔诺利 (Benoulis，瑞士之数学家)、喀西尼(Cassinis，法之天文学家)及侯失勒 (Herschels) 等是也。

今使妇人之位置与男子相等，而其知识得表白之于公众，则知力自母遗传之证据，必倍蓰于吾人之所知。不幸妇人之位置如此，而其聪明才力仅为家乘上之事实，而非历史上之事实，故吾人不能完全引证之也。且妇人以性质柔弱于男子之故，其知力之发达之度，常不如其子，非由知力不同，而实由发达之度不同也。故此真理之证据仅如下：约瑟第二(Joseph

II,德皇名),马利亚台勒西亚(Maria Teresia)之子也;卢骚(Rousseau)之母,聪慧之妇人也,彼于其《忏悔录》第二卷述其母之知慧及其诗数章;褒丰(Buffoon,法国之大文学家)亦然。若母子之性质之冲突,则往往有之,故狭斯丕尔(英之大戏曲家,Shakespeare)于《哇垒斯德》(Orestes)及《汉垒德》(Hamlet)之二戏曲中描写母子之冲突,而视其子为父之性质之代表者,且复仇者也。若夫其子而为母之性质之代表对其父而复母之仇,则宇宙间所未曾有。盖性质之关系唯存于父子之间,而母子之间仅有知力之关系,且此关系亦为性质所限制故也。故母子之间,有德性之反对,而父子之间,仅有知力之反对。由此观之,则萨利克(Salic,古代法兰克中之一族)之法律中,所谓妇人不能维持种族者,洵不诬也。休蒙(Hume,英之大哲学者)于其自叙传中言母之明智,汗德(Kant)之母据其子之判断乃有极大之理解力者,当是时女子之教育未兴,彼独受特别之教育,其后又自修不怠,其与汗德散步时常使注意于天然之现象,而由上帝之力解释之。至格代(Goethe,德国之大诗人)之母之学识,则固人人之所知,而文学上时时称道之,若其父则绝无人道及者,即格代自己亦谓其知力无以踰于常人。希尔列尔(Schiller,亦德国大诗人)之母好读诗,而亦自作之,其断篇见于舒华伯(Schwab)之《希氏事略》。裒伽尔(Burger),真正之天才,而格代以后第一流之诗人也。读彼之谣曲,觉希尔列尔之作未免冷淡而费力。其友医生阿尔托夫(Althof)于其传中述其父有当时流行之知识,亦善良之人也;其母虽未受教育而有非常之知力。故裒氏虽有时非议其母之性质,然谓其母若受适宜之教育,则当为女子中极有名之人物,彼自信其知力得之于母,而其德性则似其父。瓦尔塔·斯格德(Walter Scott,英国之大诗人)之母亦一女诗人也,其诗见于白络克华斯所编纂之《母之知慧》中。此书搜集古今贤母之事实,余于兹取其二条:一培根(Bacon)之母,言语学者也,其所撰译之书颇多;包海甫(Boerhave,荷兰之医兼哲学家)之母,以医学著名。若母之知力弱者,其子亦然。故狂易之疾,得自父者较得于母者为多,即有自父遗传者,亦由其父之性质易致此疾使然,而非由知力上之关系也。

故由上文之说，则由理论上言之，同母之子，其知力必相等，此固有之，如寇维(Cuvier, 英之解剖学家)、休烈额尔(Schlegel, 德之文学家)兄弟等皆是也。顾有足异者，汗德之弟，块然一庸夫耳，然得由天才之生理上之状态解之。盖天才之人，其需非常发达与完全之脑髓(得自母者)，固不待言，亦须有活泼之心脏以鼓舞之(得自父者)；但此活泼之状态，唯父之盛壮时为然，故旷世之逸才，常钟于长子；而汗德之弟，其弱于汗德者十有一岁，则其知力之差绝，固不足怪也。

世有天才卓越之人，而其母之知力不甚显著者，此亦非无故。盖此母之父，其性质必冷淡，彼由其父遗传此性质，其异常之脑髓不得循环系鼓舞之助，遂不能发达；然此脑髓若遗诸其子，而又自其父得强烈之性质与活泼之心脏，则所谓天才者，乃可得而见，如白衣龙(Byron, 英国之大诗人)其一例也。凡事之类此者，皆可由此解之。

世之意志强毅而知力衰弱，或知力明晰而意志薄弱者，吾人之所见亦不罕。然从余之学说，则此知意二原质之不调和，固无足怪，何则？其意志传自父，而知力传自母故也。故世人或以脑见长，或以心见长。(叔本华之说谓心与意志一物也)又有若干人，其长存于脑与心之调和，而二者互相适合、互相助长，由前说观之，则必其父母之姘合得宜之结果也。

于经验及历史上，人之性质传自父而知力传自母之说，其证据如此。又由余平日之说，则性质与知力二者绝非一物，而二者又皆有绝对之不变性，则知改良人种之道，当求诸内而不求其外，即与其从事于教育及文化，宁于婚姻上加之意也而已。柏拉图夙有见于此，彼于《共和篇》之第五卷，对改良兵士之事，述奇异之政策曰："今使吾人得尽椓国中之恶汉，而幽闭无知之女子于寺院中，唯许伟人及慧女得相为婚姻，则第二世之人物，其胜于攀利克尔 (Pericle) 之时代(即雅典文学及美术之黄金时代)，固自不待论也。"今姑不述此乌托邦之政策，然古代之国民中亦多行之，此亦可注意者也。在支那之古代，宫刑下死罪一等，英国古时亦欲以此刑科窃盗。此刑虽酷，然不害其后日之执业。苟窃盗而为遗传之疾乎？抑此法律果能实行乎？则外户不闭之风，自可企而待也。北日耳曼之小邦中，其女子

多有以首荷重物而行者,此有害于脑髓无可疑也;抑岂但有害女子之脑而已,其影响之及于后日男子之知力者,至重且大。故此等习惯之不可不除,乃余之学理之应用上必然之结果也。

今离此特别之应用,而反于吾人之立脚地,即自形而上学与伦理学之见地观之,则其结果如下,此虽超越一切经验而实有经验上之证据者也。即同一之性质,或同一之意志,存于一族之各人中,此自远祖以来迄于今日,此族中之代表者无以异也。但各人于此同一之意志外,各有特别之知力,即知识之程度及其种类,视其得于母者以为准。于是各人之观人生也,各由其特别之目力,而人生之于各人,亦现其特别之方面,而各人各得人生之新见解与新教训。由此,意志亦受特别之倾向,而或主张其生活之欲,或拒绝之。意志与知力之结合屡变不居如此,此乃人类生殖之必然之排列法,而解脱之根柢即存于此。盖由此排列法而人生常示其新方面于同一之意志,又加以影响,而使于主张生活之欲或拒绝之之二途中,必择其一。今夫由上文之所说,则对同一之意志而附以种种不同之知力,乃时与以宇宙之新见解而开其解脱之道者,又因知力必得诸母。古今万国所以禁同产为婚者,职是故也。盖同产相婚之子,唯同一之意志与同一之知力互相结合,而不能对同一之意志与以特别之知力故也。

至种种性质之不同之根源,其理由如何,此于吾人之研究上所不可知之事实也。古代身毒人及佛教之解此问题也,以为出于前生之业果,此解释最古又最可通。然此生之性质既为前生之果,而前生之事业又不可无其因,推而上之,实不可究极;但此外亦更无满足之解释。由余之见地观之,则意志者物之本体也;充足理由之原则,乃现象界之形式,而决不能应用之于意志。而意志之由何故存,及自何处来,吾人所不得问也。其绝对之自由即存于此,此种自由惟存于物之本体,而此本体不外意志。故就发现于其现象界言之,虽有必然性;而就其自身言之,实有自由性者也。故一切理由与论结之说明,至此而穷,而吾人对种种之性质不能说一语,但谓之意志之真自由之发现耳。唯本体也,故自由;唯自由也,故吾人不得进而求其故。何则?吾人之理解力存于充足理由之原则,又不过此原则

之应用故也。

论近年之学术界

外界之势力之影响于学术岂不大哉！自周之衰，文王、周公势力之瓦解也，国民之智力成熟于内，政治之纷乱乘之于外，上无统一之制度，下迫于社会之要求，于是诸子九流各创其学说，于道德、政治、文学上，灿然放万丈之光焰。此为中国思想之能动时代。自汉以后，天下太平，武帝复以孔子之说统一之，其时新遭秦火，儒家唯以抱残守缺为事，其为诸子之学者，亦但守其师说，无创作之思想，学界稍稍停滞矣。佛教之东适值吾国思想凋敝之后。当此之时，学者见之如饥者之得食，渴者之得饮。担簦访道者，接武于葱岭之道；翻经译论者，云集于南北之都。自六朝至于唐室，而佛陀之教极千古之盛矣。此为吾国思想受动之时代。然当是时，吾国固有之思想与印度之思想，互相并行而不相化合；至宋儒出而一调和之。此又由受动之时代出，而稍带能动之性质者也。自宋以后，以至本朝，思想之停滞略同于两汉，至今日而第二之佛教又见告矣，西洋之思想是也。

今置宗教之方面勿论，但论西洋之学术。元时罗马教皇以希腊以来所谓“七术”(文法、修辞、名学、音乐、算术、几何学、天文学)遗世祖，然其书不传。至明末而数学与历学与基督教俱入中国，遂为国家所采用。然此等学术皆形下之学，与我国思想上无丝毫之关系也。咸同以来，上海、天津所译书，大率此类。唯近七八年前，侯官严氏(复)所译之赫胥黎《天演论》(赫氏原书名《进化论与伦理学》译义不全)出，一新世人之耳目，比之佛典，其殆摄摩腾之

《四十二章经》乎？嗣是以后，达尔文、斯宾塞之名，腾于众人之口；物竞天择之语，见于通俗之文。顾严氏所奉者，英吉利之功利论及进化论之哲学耳。其兴味之所存，不存于纯粹哲学，而存于哲学之各分科，如经济、社会等学，其所最好者也。故严氏之学风，非哲学的，而宁科学的也，此其所以不能感动吾国之思想界者也。近三四年，法国十八世纪之自然主义由日本之介绍而入于中国，一时学海波涛沸渭矣。然附和此说者，非出于知识而出于情意，彼等于自然主义之根本思想固瞢无所知，聊借其枝叶之语，以图遂其政治上之目的耳。由学术之方面观之，谓之无价值可也。其有蒙西洋学说之影响，而改造古代之学说，于吾国思想界上占一时之势力者，则有南海 □□□（康有为）之《孔子改制考》、《春秋董氏学》，浏阳 □□□（谭嗣同）之《仁学》。□（康）氏以元统天之说，大有泛神论之臭味；其崇拜孔子也，颇模仿基督教；其以预言者自居，又居然抱穆罕默德之野心者也；其震人耳目之处，在脱数千年思想之束缚，而易之以西洋已失势力之迷信，此其学问上之事业，不得不与其政治上之企图，同归于失败者也。然 □（康）氏之于学术，非有固有之兴味，不过以之为政治上之手段，荀子所谓"今之学者，以为禽犊者也"。□（谭）氏之说，则出于上海教会中所译之治心免病法，其形而上学之以太说，半唯物论半神秘论也。人之读此书者，其兴味不在此等幼稚之形而上学，而在其政治上之意见；□（谭）氏此书之目的，亦在此而不在彼，固与南海 □（康）氏同也。庚辛以还，各种杂志接踵而起，其执笔者，非喜事之学生，则亡命之逋臣也。此等杂志本不知学问为何物，而但有政治上之目的。虽时有学术上之议论，不但剽窃灭裂而已，如《新民丛报》中之汗德哲学，其纰缪十且八九也。其稍有一顾之价值者，则《浙江潮》中某氏之"续无鬼论"，作者忘其科学家之本分，而闯入形而上学，以鼓吹其素朴浅薄之唯物论，其科学上之引证亦

甚疏略，然其唯有学术上之目的，则固有可褒者。又观近数年之文学，亦不重文学自己之价值，而唯视为政治教育之手段，与哲学无异。如此者，其亵渎哲学与文学之神圣之罪固不可逭，欲求其学说之有价值，安可得也？故欲学术之发达，必视学术为目的，而不视为手段，而后可。汗德伦理学之格言曰："当视人人为一目的，不可视为手段。"岂特人之对人当如是而已乎？对学术亦何独不然？然则彼等言政治则言政治已耳，而必欲渎哲学、文学之神圣，此则大不可解者也。

近时之著译与杂志既如斯矣，至学校则何如？中等学校以下，但授国民必要之知识，其无与于思想上之事，固不俟论。京师大学之本科尚无设立之日，即令设立，而据南皮张尚书之计画，仅足以养成呫哔之俗儒耳。此外私立学校亦无足以当专门之资格者，唯上海之震旦学校，有丹徒马氏(良)之《哲学讲义》；虽未知其内容若何，然由其课程观之，则依然三百年前特嘉尔之独断哲学耳。国中之学校如此，则海外之留学界如何？夫同治及光绪初年之留学欧美者，皆以海军制造为主，其次法律而已。以纯粹科学专其家者，独无所闻；其稍有哲学之兴味如严复氏者，亦只以馀力及之；其能接欧人深邃伟大之思想者，吾决其必无也；即令有之，亦其无表出之之能力，又可决也。况近数年之留学界，或抱政治之野心，或怀实利之目的，其肯研究冷淡干燥无益于世之思想问题哉？即有其人，然现在之思想界，未受其戋戋之影响，则又可不言而决也。

由此观之，则近数年之思想界，岂特无能动之力而已乎？即谓之未尝受动，亦无不可也。夫西洋思想之入我中国，为时无几，诚不能与六朝唐室之于印度较。然西洋之思想与我中国之思想，同为入世间的，非如印度之出世间的思想，为我国古所未有也；且重洋交通，非有身热头痛之险；文字易学，非如佉卢之难也。则我国思想之受动，宜较昔日为易，而顾如上所述者，

何哉？盖佛教之入中国，帝王奉之，士夫敬之，蚩蚩之氓，膜拜而顶礼之；且唐宋以前，孔子之一尊未定，道统之说未起，学者尚未有入主出奴之见也；故其学易盛，其说易行。今则大学分科，不列哲学，士夫谈论，动诋异端。国家以政治上之骚动，而疑西洋之思想皆酿乱之曲糵；小民以宗教上之嫌忌，而视欧美之学术皆两约之悬谈。且非常之说，黎民之所惧；难知之道，下士之所笑。此苏格拉底之所以仰药，婆鲁诺之所以焚身，斯披诺若之所以破门，汗德之所以解职也。其在本国且如此，况乎在风俗文物殊异之国哉？则西洋之思想之不能骤输入我中国，亦自然之势也。况中国之民，固实际的，而非理论的，即令一时输入，非与我中国固有之思想相化，决不能保其势力。观夫三藏之书已束于高阁，两宋之说犹习于学官，前事之不忘，来者可知矣。

然由上文之说，而遂疑思想上之事，中国自中国，西洋自西洋者，此又不然。何则？知力，人人之所同有；宇宙人生之问题，人人之所不得解也。其有能解释此问题之一部分者，无论其出于本国，或出于外国，其偿我知识上之要求，而慰我怀疑之苦痛者，则一也。同此宇宙，同此人生，而其观宇宙人生也，则各不同。以其不同之故，而遂生彼此之见，此大不然者也。学术之所争，只有是非真伪之别耳。于是非真伪之别外，而以国家人种宗教之见杂之，则以学术为一手段，而非以为一目的也。未有不视学术为一目的而能发达者，学术之发达，存于其独立而已。然则吾国今日之学术界，一面当破中外之见，而一面毋以为政论之手段，则庶可有发达之日欤！

论新学语之输入

近年文学上有一最著之现象，则新语之输入是已。夫言语者，代表国民之思想者也。思想之精粗广狭，视言语之精粗广狭以为准；观其言语，而其国民之思想可知矣。周秦之言语至翻译佛典之时代，而苦其不足；近世之言语，至翻译西籍时，而又苦其不足。是非独两国民之言语间有广狭精粗之异焉而已；国民之性质各有所特长，其思想所造之处各异，故其言语，或繁于此而简于彼，或精于甲而疏于乙。此在文化相若之国犹然，况其稍有轩轾者乎？抑我国人之特质，实际的也，通俗的也；西洋人之特质，思辨的也，科学的也，长于抽象而精于分类，对世界一切有形无形之事物，无往而不用综括(Generalization)及分析(Specification)之二法，故言语之多，自然之理也。吾国人之所长，宁在于实践之方面，而于理论之方面，则以具体的知识为满足，至分类之事，则除迫于实际之需要外，殆不欲穷究之也。夫战国议论之盛不下于印度六哲学派及希腊诡辩学派之时代。然在印度，则足目出而从数论、声论之辨论中，抽象之而作因明学，陈那继之，其学遂定。希腊则有雅里大德勒自哀利亚派、诡辩学派之辨论中，抽象之而作名学。而在中国，则惠施、公孙龙等所谓名家者流，徒骋诡辩耳。其于辨论思想之法则，固彼等之所不论，而亦其所不欲论者也。故我中国有辩论而无名学，有文学而无文法，足以见抽象与分类二者，皆我国人之所不长，而我国学术尚未达自觉(Selfconsciousness)之地位也。况于我国夙无之学，言语之不足用，岂待论哉？夫抽象之过，往往泥于名而远于实，此欧洲中世学术之一大弊，而今世之

学者犹或不免焉。乏抽象之力者,则用其实而不知其名,其实亦遂漠然无所依,而不能为吾人研究之对象。何则?在自然之世界中,名生于实,而在吾人概念之世界中,实反依名而存故也。事物之无名者,实不便于吾人之思索,故我国学术而欲进步乎,则虽在闭关独立之时代,犹不得不造新名。况西洋之学术骎骎而入中国,则言语之不足用,固自然之势也。

如上文所说,言语者,思想之代表也。故新思想之输入,即新言语输入之意味也。十年以前,西洋学术之输入,限于形而下学之方面,故虽有新字新语,于文学上尚未有显著之影响也。数年以来,形上之学渐入于中国。而又有一日本焉,为之中间之驿骑,于是日本所造译西语之汉文,以混混之势而侵入我国之文学界。好奇者滥用之,泥古者唾弃之,二者皆非也。夫普通之文字中,固无事于新奇之语也,至于讲一学、治一艺,则非增新语不可。而日本之学者,既先我而定之矣,则沿而用之,何不可之有?故非甚不妥者,吾人固无以创造为也。侯官严氏,今日以创造学语名者也。严氏造语之工者固多,而其不当者,亦复不少。兹笔其最著者如 Evolution 之为天演也,Sympathy 之为善相感也,而天演之于进化,善相感之于同情,其对 Evolution 与 Sympathy 之本义,孰得孰失,孰明孰昧,凡稍有外国语之知识者,宁俟终朝而决哉!又西洋之新名,往往喜以不适当之古语表之,如译 Space(空间)为宇,Time(时间)为宙是已。夫谓 Infinite Space(无限之空间)、Infinite time(无限之时间)曰宇曰宙可矣,至于一孔之隙,一弹指之间,何莫非空间时间乎?空间、时间之概念足以该宇宙,而宇宙之概念不足以该空间、时间,以宇、宙表 Space、time,是举其部分而遗其全体(自概念上论)也。以外类此者不可胜举。夫以严氏之博雅,而犹若是,况在他人也哉?且日人之定名,亦非苟焉而已,经专门数十家之考究,数十年之改正,以有今日者也。窃谓节取日人之译语

有数便焉：因袭之易，不如创造之难，一也；两国学术，有交通之便，无扞格之虞，二也。（叔本华讥德国学者，于一切学语，不用拉丁语而用本国语，谓如英法学者亦如德人之愚，则吾侪学一专门之学语，必学四五度而后可，其言颇可味也。）有此二便，而无二难，又何嫌何疑而不用哉？

虽然，余非谓日人之译语，必皆精确者也。试以吾心之现象言之，如 Idea 为观念，Intuition 之为直观，其一例也。夫 Intuition 者，谓吾心直觉五官之感觉，故听嗅尝触，苟于五官之作用外，加以心之作用，皆谓之 Intuition，不独目之所观而已。观念亦然，观念者谓直观之事物，其物既去而其象留于心者，则但谓之观亦有未妥，然在原语亦有此病，不独译语而已。Intuition 之语源出于拉丁之 In 及 tuitus 二语。tuitus 者，观之意味也。盖观之作用，于五官中为最要，故悉取由他官之知觉，而以其最要之名名之也。Idea 之语源出于希腊语之 Idea 及 Idein，亦观之意也。以其源来自五官，故谓之观；以其所观之物既去，而象尚存，故谓之念。或有谓之想念者，然考张湛《列子注·序》所谓"想念以著物自丧"者，则"想念"二字乃伦理学上之语，而非心理学上之语，其劣于观念也审矣。至 Conception 之为概念，苟用中国古语，则谓之共名亦可。（《荀子·正名篇》）然一为名学上之语，一为文法上之语，苟混此二者，此灭名学与文法之区别也。由上文所引之例观之，则日人所定之语，虽有未精确者，而创造之新语，卒无以加于彼，则其不用之也谓何？要之，处今日而讲学，已有不能不增新语之势，而人既造之，我沿用之，其势无便于此者矣。

然近人之唾弃新名词，抑有由焉，则译者能力之不完全是也。今之译者（指译日本书籍者言），其有解日文之能力者，十无一二焉；其有国文之素养者，十无三四焉；其能兼通西文，深知一学之真意者，以余见闻之狭，殆未见其人也。彼等之著译，但以

罔一时之利耳;传知识之思想,彼等先天中所未有也。故其所作,皆粗漏庞杂佶屈而不可读,然因此而遂欲废日本已定之学语,此又大不然者也。若谓用日本已定之语,不如中国古语之易解,然如侯官严氏所译之名学,古则古矣,其如意义之不能了然何? 以吾辈稍知外国语者观之,毋宁手穆勒原书之为快也。余虽不敢谓用日本已定之语,必贤于创造,然其精密,则固创造者之所不能逮,(日本人多用双字,其不能通者,则更用四字以表之,中国则习用单字,精密不精密之分,全在于此。)而创造之语之难解,其与日本已定之语,相去又几何哉? 若夫粗漏佶屈之书,则固吾人之所唾弃,而不俟踌躇者也。

论哲学家与美术家之天职

天下有最神圣、最尊贵,而无与于当世之用者,哲学与美术是已。天下之人,嚣然谓之曰"无用",无损于哲学、美术之价值也。至为此学者,自忘其神圣之位置,而求以合当世之用,于是二者之价值失。夫哲学与美术之所志者,真理也。真理者,天下万世之真理,而非一时之真理也。其有发明此真理(哲学家),或以记号表之(美术)者,天下万世之功绩,而非一时之功绩也。唯其为天下万世之真理,故不能尽与一时一国之利益合,且有时不能相容,此即其神圣之所存也。且夫世之所谓有用者,孰有过于政治家及实业家者乎? 世人喜言功用,吾姑以其功用言之。夫人之所以异于禽兽者,岂不以其有纯粹之知识与微妙之感情哉? 至于生活之欲,人与禽兽无以或异。后者,政治家及

实业家之所供给;前者之慰藉满足,非求诸哲学及美术不可。就其所贡献于人之事业言之,其性质之贵贱,固以殊矣。至就其功效之所及言之,则哲学家与美术家之事业,虽千载以下,四海以外,苟其所发明之真理,与其所表之之记号之尚存,则人类之知识感情,由此而得其满足慰藉者曾无以异于昔。而政治家及实业家之事业,其及于五世十世者希矣,此又久暂之别也。然则人而无所贡献于哲学、美术斯亦已耳,苟为真正之哲学家、美术家,又何慊乎政治家哉?

披我中国之哲学史,凡哲学家,无不欲兼为政治家者,斯可异已!孔子,大政治家也;墨子,大政治家也;孟、荀二子,皆抱政治上之大志者也;汉之贾、董,宋之张、程、朱、陆,明之罗、王,无不然。岂独哲学家而已,诗人亦然。"自谓颇腾达,立登要路津,致君尧舜上,再使风俗淳",非杜子美之抱负乎?"胡不上书自荐达,坐令四海如虞唐",非韩退之之忠告乎?"寂寞已甘千古笑,驰驱犹望两河平",非陆务观之悲愤乎?如此者,世谓之大诗人矣。至诗人之无此抱负者,与夫小说、戏曲、图画、音乐诸家,皆以侏儒、倡优自处,世亦以侏儒、倡优畜之。所谓"诗外尚有事在","一命为文人,便无足观",我国人之金科玉律也。呜呼!美术之无独立之价值也,久矣!此无怪历代诗人多托于忠君、爱国、劝善、惩恶之意,以自解免,而纯粹美术上之著述,往往受世之迫害,而无人为之昭雪者也。此亦我国哲学、美术不发达之一原因也。

夫然,故我国无纯粹之哲学,其最完备者,唯道德哲学与政治哲学耳。至于周、秦、两宋间之形而上学,不过欲固道德哲学之根柢,其对形而上学,非有固有之兴味也。其于形而上学且然,况乎美学、名学、知识论等冷淡不急之问题哉?更转而观诗歌之方面,则咏史、怀古、感事、赠人之题目,弥满充塞于诗界,而抒情、叙事之作,什佰不能得一,其有美术上之价值者,仅其

写自然之美之一方面耳。甚至戏曲、小说之纯文学，亦往往以惩劝为恉，其有纯粹美术上之目的者，世非惟不知贵，且加贬焉。于哲学则如彼，于美术则如此，岂独世人不具眼之罪哉，抑亦哲学家、美术家自忘其神圣之位置，与独立之价值，而葸然以听命于众故也。

至我国哲学家及诗人，所以多政治上之抱负者，抑又有说。夫势力之欲，人之所生而即具者，圣贤豪杰之所不能免也；而知力愈优者，其势力之欲亦愈盛。人之对哲学及美术而有兴味者，必其知力之优者也，故其势力之欲亦准之。今纯粹之哲学与纯粹之美术，既不能得势力于我国之思想界矣，则彼等势力之欲，不于政治，将于何求其满足之地乎？且政治上之势力，有形的也，及身的也；而哲学、美术上之势力，无形的也，身后的也。故非旷世之豪杰，鲜有不为一时之势力所诱惑者矣。虽然，无亦其对哲学、美术之趣味有未深，而于其价值有未自觉者乎？今夫人积年月之研究，而一旦豁然，悟宇宙人生之真理，或以胸中惝恍不可捉摸之意境，一旦表诸文字、绘画、雕刻之上，此固彼天赋之能力之发展，而此时之快乐，决非南面王之所能易者也。且此宇宙人生而尚如故，则其所发明、所表示之宇宙人生之真理、之势力与价值，必仍如故。之二者所以酬哲学家、美术家者，固已多矣。若夫忘哲学、美术之神圣，而以为道德、政治之手段者，正使其著作无价值者也。愿今后之哲学、美术家，毋忘其天职，而失其独立之位置，则幸矣！

教育偶感四则

体罚果可废欤　天下之至弱者，人生亦其一欤？东方之

学者曰:"匹夫不可夺志",西方之学者曰:"意志自由"。虽然,征之事实,吾人之志果不可夺乎哉? 吾人之意志,果得自由乎哉? 今夫一卷之石,支之以几则寂然不动;然一旦去其支之之物,则不坠于地不已。无他,因果律为之也。今夫植物,枝叶扶疏以趋日光,根垂地中以逐土浆,不知其然而若有不得不然者,无他,刺冲律为之也。若夫吾人之于动机,其有以异于是乎? 就事实上言之,吾人之心,动机之战场耳;吾人之行为,动机之傀儡耳。吾人有特别之性质,对特别之动机,必有特别之行为应之。其有时而不然者,必他种之动机制之也。而此他种之动机所以能制此种之动机者,必其势力强于此;不然,必其相等者也。顾吾人虽各有特别之性质,而有横于人人性质之根柢者,则曰"生活之欲"。故凡可以保存吾人自己之生活及吾人之种姓者,其入吾人之知识中,而为其行为之动机也,常什佰于他动机之势力。古今圣哲之所以垂教者,无非欲限制此动机而已。政治与法律,宗教与教育,孰非由此而起乎? 今夫御人于国门之外,杀其人而夺其资,此世所谓大憝者也。然非有他动机以制之,吾知迫于生活之欲而为此者,且相踵也。其所以不敢者,必畏死刑之随其后也;不然,则畏死后之天罚也;不然,则畏舆论之势力;抑由本然之良心,有不许其如此者也。故吾人之精神中,亦唯动机与动机之战斗而已,所谓意志之自由者,果安在欤? 今之言法律者,则曰废死刑;言教育者,则曰废体罚。死刑与体罚之当废固已,而不图强他种之动机以易之,则其弊,余又乌知其所底哉? 又乌知其所底哉?

寺院与学校　《易传》曰:"立人之道,曰仁与义"。仁之德尚矣,若夫义,则固社会所赖以成立者也。义之于社会也,犹规矩之于方圆,绳墨之于曲直也。社会无是,则为鱼烂之民;国家无是,则为无政府之国。凡社会上之道德,其有积极之作用者,皆可以一仁字括之;其有消极之作用者,皆可以一义字括

之。而其于社会上之作用，则消极之道德，尤要于积极之道德。前者，政治与法律之所维持；后者，宗教与教育之目的也。故《大学》言“平天下”，首言“絜矩之道”，而后言积极之道德。“所恶于前，毋以先后；所恶于后，毋以从前”，消极之道德也，义也；“民之所好好之，民之所恶恶之”，积极之道德也，仁也。“己所不欲，勿施于人”，义也；“己欲立而立人，己欲达而达人”，仁也。“非义非道，一介不以与人，一介不以取诸人”，义也；“以斯道觉斯民”，仁也。仁之事，非圣哲不能，若夫义，则苟栖息社会以上者，不可须臾离者也。人有生命，有财产，有名誉，有自由，此数者皆神圣不可侵犯之权利也。苟有侵犯之者，岂特渎一人神圣之权利而已，社会之安宁亦将岌岌不可终日。故有立法者以虑之，有司法者以行之，不然，彼窃盗者果安罪哉？彼迫于饥寒之苦，而图他人锱铢之利，固情之所可恕者也，然法律上所以不能恕之者，则以其危财产之权利也。人苟失其财产之权利，则无储蓄之心；无储蓄之心，则无操作之心；人人不思操作，则社会之根柢摇矣。故凡侵犯他人之生命财产自由者，皆社会所谥为不义，而为全社会之大戮者也。故曰义之于社会，其用尤急于仁。仁之事，非圣哲不能，而义之事，则亦得由利己主义推演之，非特社会之保障亦个人之金城也。今转而观我国之社会，则正义之思想之缺乏，实有可惊者，岂独平民而已，即素号开通之绅士，竟侗然不知正义之为何物。往者某府有设中学校者，其地邻佛寺，遂以官力兼并寺而有之，僧狼狈迁他所，曰：“嘻！此盗所不为也！”原此寺之建，未必不由社会之物力，然僧侣之居处之，经营之者，且数百年，则其为个人之财产固已久矣。己乃不顾一切，以强力夺弱者之所有而有之，并使之无所控告，则自僧侣言之，谓之烈于盗贼，诚非过也。设更有强有力者出，夺该校而有之，则创设该校者之感情，又当何如？夫使生徒入如此之讲室，居如此之寄宿舍，而欲涵养其正义之德性，岂非却行

而求前，南辕而北其辙哉？夫以佛寺与学校较，则似学校有用而佛寺无用矣。然以建一校而摇社会之根柢，则其孰得孰失，孰利孰害，宁待知者而决哉？则夫彼之持实利主义者，其于此主义，实尚未能贯彻也。夫余岂疾学校而庇游食之民哉，余恶夫正义之德之坠于地也，故不得不辨。

大学及优级师范学校之削除哲学科　《奏定学堂章程》，张制军之所手定，其大致取法日本学制，独于文科大学中，削除哲学一科，而以理学科代之。夫理学之于哲学，如二五之于一十，且理学之名为我中国所固有，其改之也固宜。独自其科目之内容观之，则所谓理学者，仅指宋以后之学说，而其教授之范围，亦限于此。夫大学之设哲学科，不自日本始也，欧洲中世以降，大学必备医学、法学、哲学、神学四科。德意志之大学，今日犹仍此制，其馀各国大学，无不设此科者。今当兴学之始，而独削此科，岂以性与天道，非中人以下所得闻欤？抑惧诐词邪说之横溢而亟绝之欤？于是吾人不得不美制军之政策，贤于欧洲政治家远矣。抑吾闻叔本华之言曰：大学之哲学，真理之敌也。真正之哲学，不存于大学，哲学惟恃独立之研究始得发达耳。然则制军之削此科，抑亦斯学之幸欤？

至于优级师范学校则不然。夫师范学校，所以养成教育家非养成哲学家之地也，故其视哲学也，不以为一目的，而以为一手段。何则？不通哲学，则不能通教育学及与教育学相关系之学故也。且夫探宇宙人生之真理，而定教育之理想者，固哲学之事业，然此乃天才与专门家之所为，非师范学校之生徒所能有事也。师范学校之哲学科仅为教育学之预備，若补助之用，而其不可废亦即存乎此。何则？彼挟宇宙人生之疑惑，而以哲学为一目的而研究之者，必其力足以自达，而无待乎设学校以教之。且宇宙人生之事实随处可观，而其思索以自己为贵，故大学之不设哲学科无碍斯学之发达也。若夫师范学校之生徒，

其志望惟欲为一教育家，非于哲学上有极大之兴味也。而哲学之与教育学之关系，凡稍读教育学之一二页者，即能言之。今以他学喻之，殆如物理学、化学之与工学之关系，生理学、解剖学之与医学之关系乎？世未有舍物理学、化学而言工学，舍生理学、解剖学而言医学者，今欲舍哲学而言教育学，此则愚所大惑不解者也。

文学与教育　　生百政治家，不如生一大文学家。何则？政治家与国民以物质上之利益，而文学家与以精神上之利益。夫精神之于物质，二者孰重？且物质上之利益，一时的也；精神上之利益，永久的也。前人政治上所经营者，后人得一旦而坏之；至古今之大著述，苟其著述一日存，则其遗泽且及于千百世而未沫。故希腊之有鄂谟尔也，意大利之有唐旦也，英吉利之有狭斯丕尔也，德意志之有格代也，皆其国人人之所尸而祝之，社而稷之者；而政治家无与焉。何则？彼等诚与国民以精神上之慰藉，而国民之所恃以为生命者；若政治家之遗泽，决不能如此广且远也。

今之混混然输入于我中国者，非泰西物质的文明乎？政治家与教育家，坎然自知其不彼若，毅然法之。法之，诚是也！然回顾我国民之精神界，则奚若？试问我国之大文学家，有足以代表全国民之精神，如希腊之鄂谟尔，英之狭斯丕尔，德之格代者乎？吾人所不能答也。其所以不能答者，殆无其人欤？抑有之而吾人不能举其人以实之欤？二者必居一焉。由前之说，则我国之文学不如泰西；由后之说，则我国之重文学不如泰西。前说我所不知，至后说，则事实较然，无可讳也。我国人对文学之趣味如此，则于何处得其精神之慰藉乎？求之于宗教欤？则我国无固有之宗教，印度之佛教亦久失其生气。求之于美术欤？美术之匮乏，亦未有如我中国者也。则夫蚩蚩之氓，除饮食男女外，非鸦片赌博之归而奚归乎？故我国人之嗜鸦片也，

有心理的必然性，与西人之细腰，中人之缠足，有美学的必然性无以异。不改服制而禁缠足，与不培养国民之趣味而禁鸦片，必不可得之数也。夫吾国人对文学之趣味既如此，况西洋物质的文明又有滔滔而入中国，则其压倒文学，亦自然之势也。夫物质的文明取诸他国，不数十年而具矣。独至精神上之趣味，非千百年之培养，与一二天才之出，不及此。而言教育者不为之谋，此又愚所大惑不解者也。

论平凡之教育主义

天下事有言之有故，持之成理，而实无当于今日之急务者，则流行之平凡教育主义是已。彼等之言曰："不立小学，不能立中学；不立中学，不能立大学。故今日当务之急在多立小学，而中学、大学，图之小学尽立之后，未为晚也。"（本报第三期过君论说参照）此其言固常识之所易知，而亦苟安之政治家之所乐闻也。不知为此说者，谓今日之教育，但当限于六七龄之儿童欤？抑将聚成童以上未学之人，而悉以教育六七龄之儿童者教之欤？由前之说，则十馀岁以上人无就学之地，而二十年以内国无可用之人，使国家弃数百万之人才，而阻数十年之进步，其害无甚于此矣。由后之说，则使成人之为学者，必蹈小学、中学、大学之次序，比其材之成，至少亦须俟诸十数年之后，其害与前说等。夫学专门学者，因不可无普通学之豫备，六七龄之童子，自断无授以专门之理。然年齿稍长，知力已熟者，则加以二三年之补习，而授以专门之学，微论足济国家需才之亟，亦对今日少年之教育，其理固宜如此也。故今日大学、中学之弊，不在于有其名，而在于其无其实，不举其实而欲降其格以就之，抑

亦不思之甚者也。

论为学之次第，固宜循小中大学之序。亦思欧洲学校之历史，固有大不然者乎？大学之立，远在中世之顷；而主张小学之普及者，则仅近百年之事耳。大学之立之先于中小学，专门教育之先于普通教育，此学校发达史上不可拒之事实也。即在今日，如俄罗斯科学、文学、政治之大家，几与德法并驾，而普通教育之设备，尚不逮意大利、西班牙诸国，然所以屡败于日本而尚不屈者，则岂非以国尚有人哉？日本之兴学也，亦中小学与大学同时并举。今日当国之元老，与夫于政治、社会、陆海军中占重要之地位者，皆当日未受完全之普通教育，而躐等以学专门之学者也。德之胜法也，大将毛奇以其功归之小学校教师，吾人不敢不谓普之强大半归于普通教育之力，然毛氏之语，乃出于功成不居者之自道，则又不可忘也。天下大事，多出于英雄天才之手，蚩蚩者直从风而靡耳。教育不足以造英雄与天才，而英雄与天才自不可无陶冶之教育。高等教育之责任，在使英雄与天才得其陶冶之地，而无夭阏之虞。今以国事之亟而人才之乏，则亟兴高等之教育，以蕲有一二英雄天才于其间，而其次者亦足以供驱策之用。兹事体大，固不可一日缓矣，而议者犹曰无为，此则可大息者也。

此平凡主义之教育，我国上下一般之所赞成也。如南京之陆师学堂，其程度虽不足当外国陆军之专门学校，然以之比外国之陆军中学，如日本之幼年学校，固未为劣也，即令稍有所劣，则高其程度可耳。夫生徒年在十五六以上，有汉文之素养，而其材质非下下者，则施以中等之教育，何所不可，而必欲改为陆军小学？固无怪学生之不能默尔也。以二十以上之人，而使降受小学之教育，无论非国家育才之本旨，即以教育学之理法言之，亦岂合也哉？此皆平凡主义之误也。由此平凡主义，即使小学遍立于全国，愚民之知识当稍胜于前日，至于经国体野、

扶危定倾之人才，又何从得之哉？且欲兴小学，则不可无小学之教师，而小学之教师，非受中等之教育者不能为也。欲兴中学，不可无中学之教师，而中学之教师，又非受高等之教育者不能为也。故初等、中等、高等之教育，三者当并行，而不当偏废。今日之要务，在一面兴普通教育，一面招集年长才秀之生徒，先与以必要之预备，而授以专门之学术，庶足以理万端之新政，而供中学之教员，事无亟于此者矣。余以平凡主义之近理而乱真也，故为之破其惑如右。

静庵诗稿

杂诗戊戌四月

飘风自北来，吹我中庭树。鸟乌覆其巢，向晦归何处？西山扬颓光，须臾复霾雾。翛翛长夜间，漫漫不知曙。旨蓄既以罄，桑土又云腐。欲从鸿鹄翔，铩羽不能遽。阴阳陶万汇，温溧固有数。亮无未雨谋，苍苍何喜怒。

美人如桃李，灼灼照我颜。贻我绝代宝，昆山青琅玕。一朝各千里，执手涕汍澜。我身局斗室，我魂驰关山。神光互离合，咫尺不得攀。惜哉此瑰宝，久弃巾箱间。日月如矢激，倏忽鬓毛斑。我诵唐棣诗，愧恧当奚言。

豫章生七年，荏染不成株。其上矗楩楠，蔚蔚干云衢。匠石忽惊视，谓与凡材殊。诘朝事斤斧，浃辰涂丹朱。明堂高且严，诛荡天人居。虹梁抗日月，菡萏纷扶敷。顾此豫章苗，谓为中欂栌。付彼拙工辈，刻削失其初。柯干未云坚，不如栎与樗。中道失所养，幽怨当何如。

嘉兴道中己亥

舟入嘉兴郭，清光拂客衣。朝阳承月上，远树与星稀。岁富多新筑，潮平露旧矶。如闻迎大府，河上有旌旂。

八月十五夜月

一餐灵药便长生，眼见山河几变更。留得当年好颜色，嫦娥底事太无情？

红　豆　词

南国秋深可奈何，手持红豆几摩挲。纍纍本是无情物，谁把闲愁付与他？

门外青骢郭外舟，人生无奈是离愁。不辞苦向东风祝，到处人间作石尤。

别浦盈盈水又波，凭栏渺渺思如何。纵教踏破江南种，只恐春来茁更多。

匀圆万颗争相似，暗数千回不厌痴。留取他年银烛下，拈来细与话相思。

题梅花画箑

梦中恐怖诸天堕，眼底尘埃百斛强。苦忆罗浮山下住，万梅花里一胡床。

题友人三十小象

劝君惜取镜中姿，三十光阴隙里驰。四海一身原偶寄，千金三致岂前期。论才君自轻侪辈，学道余犹半黠痴。差喜平生同一癖，宵深爱诵剑南诗。

几看昆池累劫灰，俄惊沧海又楼台。早知世界由心造，无奈悲欢触绪来。翁埠潮回千顷月，超山雪尽万株梅。卜邻莫忘他年约，同醉中山酒一杯。

杂　感

侧身天地苦拘挛，姑射神人未可攀。云若无心常淡淡，川如不竞岂潺潺。驰怀敷水条山里，托意开元武德间。终古诗人太无赖，苦求乐土向尘寰。

书古书中故纸癸卯

昨夜书中得故纸，今朝随意写新诗。长捐箧底终无恙，比入怀中便足奇。黯淡谁能知汝恨，沾涂亦自笑余痴。书成付与炉中火，了却人间是与非。

端　居

端居多暇日，自与尘世疏。处处得幽赏，时时读异书。高吟惊户牖，清谈霏琼琚。有时作儿戏，距跃绕庭除。角力不耻北，说隐自忘愚。虽惭云中鹤，终胜辕下驹。如此复不乐，问君意何如？

阳春煦万物，嘉树自敷荣。枳棘茁其旁，既锄还复生。我生三十载，役役苦不平。如何万物长，自作牺与牲。安得吾丧我，表里洞澄莹。纤云归大壑，皓月行太清。不然苍苍者，褫我聪与明。冥然逐嗜欲，如蛾赴寒檠。何为方寸地，矛戟森纵横。闻道既未得，逐物又未能。衮衮百年内，持此欲何成。

孟夏天气柔，竹木日夕长。远山入吾庐，顾影自骀荡。晴川带芳甸，十里平如掌。时与二三子，披草越林莽。清旷淡人虑，幽蒨遗世网。归来倚小阁，坐待新月上。渔火散微星，暮钟发疏响。高谈达夜分，往往入遐想。咏此聊自娱，亦以示吾党

嘲　杜　鹃

去国千年万事非，蜀山回首梦依稀。自家惯作他乡客，犹自朝朝劝客归。

干卿何事苦依依，尘世由来爱别离。岁岁天涯啼血尽，不知催得几人归。

五月十五夜坐雨赋此

积雨经旬烟满湖，先生小疾未全苏。水声粗悍如骄将，天色凄凉似病夫。江上痴云犹易散，胸中妄念苦难除。何当直上千峰顶，看取金波涌太虚。

游通州湖心亭

扁舟出西郭，言访湖中寺。野鸟困樊笼，奋然思展翅。入门缘亭坳，尘劳始一憩。方愁亭午热，清风飒然至。新荷三两翻，葭菼去无际。湖光槛底明，山色樽前坠。人生苦局促，俛仰

多悲悸。山川非吾故，纷然独相媚。嗟尔不能言，安得同把臂。

六月二十七日宿硖石

新秋一夜蚊如市，唤起劳人使自思。试问何乡堪著我，欲求大道况多歧。人生过处唯存悔，知识增时只益疑。欲语此怀谁与共，鼾声四起斗离离。

秋夜即事

萧然饭罢步鱼矶，东寺疏钟度夕霏。一百八声亲数彻，不知清露湿人衣。

偶成二首

我身即我敌，外物非所虞。人生免襁褓，役物固有馀。网罟一朝作，鱼鸟失罟居。矫矫骅与骝，垂耳服我车。玉女粲然笑，照我读奇书。嗟汝矜智巧，坐此还自屠。一日战百虑，兹事与生俱。膏明兰自烧，古语良非虚。

螟螟茧中蛹，自缚还自钻。解铃虎颔下，只待系者还。大患固在我，他求宁非谩。所以古达人，独求心所安。翩然鸿鹄举，山水恣汗漫。奇花散硐谷，喈喈鸣鹓鸾。悠然七尺外，独得我所观。至人更卓绝，古井浩无澜。中夜搏嗜欲，甲裳朱且殷。凯歌唱明发，筋力亦云单。蝉蜕人间世，兀然入泥洹。此语闻自昔，践之良独难。厥途果奚从，吾欲问瞿昙。

拚 飞

拚飞懒逐九秋雕，孤耿真成八月蜩。偶作山游难尽兴，独寻僧话亦无聊。欢场只自增萧瑟，人海何由慰寂寥。不有言愁诗句在，闲愁那得暂时消。

重游狼山寺

不过招提半载馀，秋高重访素师居。朅来桑下还三宿，便擬山中构一庐。此地果容成小隐，百年那厌读奇书。君看岭外嚣尘上，讵有吾侪息影区。

尘 劳

迢迢征雁过东皋，谡谡长松卷怒涛。苦觉秋风欺病骨，不堪宵梦续尘劳。至今呵壁天无语，终古埋忧地不牢。投阁沈渊争一闲，子云何事反离骚。

来日二首

来日滔滔来，去日滔滔去。适然百年内，与此七尺遇。尔从何处来，行将徂何处？扶服径幽谷，途远日又暮。雷然一罅开，熹微知天曙。便欲从此逝，荆棘窘余步。税驾知何所，漫漫就前路。常恐一掷中，失此黄金注。我力既云痡，哲人倘见度。瞻望弗可及，求之缣与素。

宇宙何寥廓，吾知则有涯。面墙见人影，真面固难知。篱簃半在水，本末互参池。持刀剡作矢，劲直固无亏。耳目不足凭，

何况胸所思。人生一大梦，未审觉何时。相逢梦中人，谁为析余疑？吾侪皆肉眼，何用试金篦。

登狼山支云塔

数峰明媚互招寻，孤塔崚嶒试一临。槛底江流仍日夜，岩间海草未销沉。蓬莱自合今时浅，哀乐偏于我辈深。局促百年何足道，沧桑回首亦骎骎。

病中即事甲辰

滴残春雨住无期，开尽园花卧不知。因病废书增寂寞，强颜入世苦支离。拟随桑户游方外，未免扬朱泣路歧。闻道南山薇蕨美，膏车径去莫迟疑。

暮　春

晨翻书帙鸟无哗，晚步郊原草正芽。院落春深新著燕，池塘雨过乱鸣蛙。心闲差许观身世，病起粗能玩物华。但使猖狂过百岁，不嫌孤负此生涯。

冯　生

众庶冯生自足悲，真人何事困饘饨。家贫且贷河侯粟，行苦终思牧女糜。溟海巨鹏将徙日，雪山大道未成时。生平不索长生药，但索丹方可忍饥。

晓　步

兴来随意步南阡，夹道垂杨相带妍。万木沉酣新雨后，百昌苏醒晓风前。四时可爱唯春日，一事能狂便少年。我与野鸥申后约，不辞旦旦冒寒烟。

蚕

余家浙水滨，栽桑径百里。年年三四月，春蚕盈筐篚。蠕蠕食复息，蠢蠢眠又起。口腹虽累人，操作终自己。丝尽口卒瘏，织就鸳鸯被。一朝毛羽成，委之如敝屣。耑耑索其偶，如马遭鞭箠。呴濡视遗卵，怡然即泥滓。明年二三月，儳儳长孙子。茫茫千万载，辗转周复始。嗟汝竟何为，草草阅生死。岂伊悦此生，抑由天所畀？畀者固不仁，悦者长已矣。劝君歌少息，人生亦如此。

平　生

平生苦忆挈卢敖，东过蓬莱浴海涛。何处云中闻犬吠，至今湖畔尚乌号。人间地狱真无间，死后泥洹枉自豪。终古众生无度日，世尊只合老尘嚣。

秀　州

看月不知清夜长，归桡渐入秀州乡。天边远树山千叠，风里垂杨态万方。一自名园窜狐兔，至今渌水少鸳鸯。不须为唱梅村曲，芳草萋萋自断肠。

偶　　成

文章千古事，亦与时荣枯。并世盛作者，人握灵蛇珠。朝菌媚初日，容色非不腴；飘风夕以至，零落委泥涂。且复舍之去，周流观石渠。蔽亏东观籍，繁会南郭竽。譬如贰负尸，桎梏南山隅。恒干块犹存，精气荡无馀。小子瞢无状，亦复事操觚。自忘宿瘤质，揽镜学施朱。东家与西舍，假得紫罗襦。主者虽不索，跬步终趦趄。且当养毛羽，勿作南溟图。

九日游留园

朝朝吴市踏红尘，日日萧斋兀欠伸。到眼名园初属我，出城山色便迎人。奇峰颇欲作人立，乔木居然阅世新。忍放良辰等闲过，不辞归路雨沾巾。

天　　寒

天寒木落冻云铺，万点城头未定乌。只分杨朱叹歧路，不应阮籍哭穷途。穷途回驾元非失，歧路亡羊信可吁。驾得灵槎三十丈，空携片石访成都。

欲　　觅

欲觅吾心已自难，更从何处把心安。诗缘病辍弥无赖，忧与生来讵有端。起看月中霜万瓦，卧闻风里竹千竿。沧浪亭北君迁树，何限栖雅噪暮寒。

出　门

出门惘惘知奚适，白日昭昭未易昏。但解购书那计读，且消今日敢论旬。百年顿尽追怀里，一夜难为怨别人。我欲乘龙问羲叔，两般谁幻又谁真。

过 石 门

我行迫季冬，及此风雨夕。狂飚掠舷过，声声如裂帛。后船窘呼号，似闻楼搒折。孤怀不能寐，高枕听淅沥。须臾风雨止，微光漏舷隙。悠然发清兴，起坐岸我帻。片月挂东林，垂垂两岸白。小松如人长，离立四五尺。老桑最丑怪，亦复可怡悦。疏竹带轻飔，摇摇正秀绝。生平几见汝，对面若不识。今夕独何夕，著意媚孤客。非徒豁双眸，直欲奋六翮。此顷能百年，岂惜长行役。

留园玉兰花

庭中新种玉兰树，枝长干短花无数。灿如幼女冠六珈，踯躅墙阴不能步。今朝送客城西隅，留园名花天下无。拔地扶疏三四丈，倚天绰约百馀株。我上东楼频目极，楼西花海花西日。海上银涛突兀来，日边瑶阙参差出。南圃辛夷亦已花，雪山缺处露朝霞。闲凭危槛久徙倚，眼底层层生绛纱。窈窕吴娘自矜许，却来花底羞无语。直令椒麝黯无香，坐使红颜色消沮。将归小住更凝眸，瞑色催人不可留。归来径卧添愁怅，万花倒插藻井上。

坐　致

坐致虞唐亦太痴，许身稷契更奚为？谁能妄把平成业，换却平生万首诗？

五月二十三夜出阊门驱车至觅渡桥

小斋竟日兀营营，忽试霜蹄四马轻。萤火时从风里堕，雉垣偏向电边明。静中观我原无碍，忙里哦诗却易成。归路不妨冒雷雨，兹游快绝冠平生。

将理归装得马湘兰画幅喜而赋此

旧苑风流独擅场，土苴当日睨侯王。书生归舸真奇绝，载得金陵马四娘。

小石丛兰别样清，朱丝细字亦精神。君家宰相成何事，羞杀千秋冯玉英。（马士英善绘事，其遗墨流传人间者，世人丑之，往往改其名为冯玉英云。）

静庵文集续编

王国维　著

原 命

我国哲学上之议论,集于“性”与“理”二字,次之者“命”也。命有二义:通常之所谓命,《论语》所谓“死生有命”是也;哲学上之所谓命,《中庸》所谓“天命之谓性”是也。命之有二义,其来已古。西洋哲学上亦有此二问题,其言祸福寿夭之有命者,谓之定命论 (Fatalism);其言善恶贤不肖之有命,而一切动作皆由前定者,谓之定业论 (Determinism)。而定业论与意志自由论之争,尤为西洋哲学上重大之事实,延至今日而尚未得最终之解决。我国之哲学家,除墨子外,皆定命论者也,然遽谓之定业论者,则甚不然。古代之哲学家中,今举孟子以代表之,孟子之为持定命论者,而兼亦持意志自由论,得由下二章窥之。其曰:

> 求则得之,舍则失之,是求有益于得也,求在我者也;求之有道,得之有命,是求无益于得也,求在外者也。

又曰:

> 口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于臭也,四肢之于安佚也,性也,有命焉,君子弗谓性也;仁之于父子也,义之于君臣也,礼之于宾主也,智之于贤者也,圣人之于天道也,命也,有性焉,君子弗谓命也。

前章之所谓命,即“死生有命”之命;后章之命,与“天命之谓性”之命略同,而专指气质之清浊而言之。其曰“命也,有性焉,君子不谓命也”,则孟子之非定业论者,昭昭然矣。至宋儒亦继承此思想,今举张横渠之言以代表之,张子曰:

> 形而后有气质之性,善反之,则天地之性存焉。故气质之性,君子有弗性焉。(《正蒙·诚明篇》)

通观我国哲学上，实无一人持定业论者，故其昌言意志自由论者，亦不数数觏也。然我国伦理学无不预想此论者，此论之果确实与否，正吾人今日所欲研究者也。

我国之言命者，不外定命论与非定命论二种。二者于哲学上非有重大之兴味，故可不论。又我国哲学上无持定业论者，其他经典中所谓命，又与性字与理字之义相近。朱子所谓"天则就其自然者言之，命则就其流行而赋于物者言之，性则就其全体而万物所得以为生者言之，理则就其事事物物各有其则者言之，到得合而言之，则天即理也，命即性也，性即理也。"而二者之说已见于余之《释理》、《论性》二篇，故亦可不论。今转而论西洋哲学上与此相似之问题，即定业论与自由意志论之争，及其解决之道，庶于吾国之性命论上亦不无因之明晰云尔。

定业论者之说曰："吾人之行为，皆为动机所决定。虽吾人有时于二行为间，或二动机间若能选择其一者，然就实际言之，不过动机之强者制动机之弱者而已，之选择作用无与焉。故吾人行为之善恶，皆必然的，因之吾人品性之善恶，亦必然的，而非吾人自由所为也。"意志自由论反是，谓"吾人于二动机间，有自由之选择力，而为一事与否，一存于吾人之自由。故吾人对自己之行为及品性，不能不自负其责任。"此二者之争，自希腊以来，永为哲学上之题目，汗德《纯理批评》之第三安梯诺朱中所示正理及反理之对立，实明示此争论者也。

此二论之争论而不决者，盖有由矣。盖从定业论之说，则吾人对自己之行为无丝毫之责任，善人不足敬，而恶人有辞矣。从意志自由论之说，则最普遍最必然之因果律为之破灭，此又爱真理者之所不任受也。于是汗德始起，而综合此二说曰：在现象之世界中，一切事物必有他事物以为其原因，而此原因复有他原因以为之原因，如此递衍以至于无穷，无往而不发见因果之关系。故吾人之经验的品性中，在在为因果律所决定，故

必然而非自由也。此则定业论之说真也。然现象之世界外，尚有本体之世界，故吾人经验的品性外，亦尚有睿智的品性。而空间、时间及因果律，只能应用于现象之世界，本体之世界则立于此等知识之形式外。故吾人之睿智的品性，自由的，非必然的也。此则意志自由论之说亦真也。故同一事实，自现象之方面言之，则可谓之必然，而自本体之方面言之，则可谓之自由。而自由之结果，得现于现象之世界中，所谓“无上命法”是也。即吾人之处一事也，无论实际上能如此与否，必有当如此不当如彼之感；他人亦不问我能如此否，苟不如此，必加以呵责。使意志而不自由，则吾人不能感其当然，他人亦不能加以责备也。今有一妄言者于此，自其经验的品性言之，则其原因存于不良之教育，腐败之社会，或本有不德之性质，或缺羞恶之感情，又有妄言所得之利益之观念为其目前之动机，以决定此行为。而吾人之研究妄言之原因也，亦得与研究自然中之结果之原因同，然吾人决不因其固有之性质故，决不因其现在之境遇故，亦决不因前此之生活状态故，而不加以责备。其视此等原因若不存在者然，而以此行为为彼之所自造，何则？吾人之实践理性，实离一切经验的条件而独立，以于吾人之动作中生一新方向。故妄言之罪，自其经验的品性言之，虽为必然的，然睿智的品性不能不负其责任也。此汗德之调停说之大略也。

汗德于是下自由之定义，其消极之定义曰：“意志之离感性的冲动而独立；”其积极之定义则曰：“纯粹理性之能现于实践也。”然意志之离冲动而独立，与纯粹理性之现于实践，更无原因以决定之欤？汗德亦应之曰：“有理性之势力，即是也。”故汗德以自由为因果之一种，但自由之因果，与自然之因果，其性质异耳。然既有原因以决定之矣，则虽欲谓之自由不可得也。其所以谓之自由者，则以其原因在我而不在外物，即在理性而不在外界之势力故。此又大不然者也。吾人所以从理性之命令，

而离身体上之冲动而独立者，必有种种之原因。此原因不存于现在，必存于过去；不存于个人之精神，必存于民族之精神。而此等表面的自由，不过不可见之原因战胜可见之原因耳，其为原因所决定，仍与自然界之事变无以异也。

叔本华亦绍述汗德之说，而稍正其误。谓动机律之在人事界，与因果律之在自然界同，故意志之既入经验界，而现于个人之品性以后，则无往而不为动机所决定。惟意志之自己拒绝，或自己主张，其结果虽现于经验上，然属意志之自由。然其谓意志之拒绝自己，本于物我一体之知识，则此知识，非即拒绝意志之动机乎？则"自由"二字，意志之本体果有此性质否，吾不能知；然其在经验之世界中，不过一空虚之概念，终不能有实在之内容也。

然则吾人之行为既为必然的，而非自由的，则责任之观念又何自起乎？曰：一切行为必有外界及内界之原因，此原因不存于现在，必存于过去，不存于意识，必存于无意识，而此种原因又必有其原因，而吾人对此等原因，但为其所决定，而不能加以选择。如汗德所引妄言之例，固半出于教育及社会之影响，而吾人之入如此之社会，受如此之教育，亦有他原因以决定之。而此等原因，往往为吾人所不及觉，现在之行为之不适于人生之目的也，一若当时全可以自由者，于是有责任及悔恨之感情起。而此等感情，以为心理上一种之势力故，故足为决定后日行为之原因，此责任之感情之实践上之价值也。故吾人责任之感情，仅足以影响后此之行为，而不足以推前此之行为之自由也。余以此二论之争，与命之问题相联络，故批评之于此。又使世人知责任之观念，自有实在上之价值，不必藉意志自由论为羽翼也。

人间嗜好之研究

活动之不能以须臾息者,其唯人心乎?夫人心本以活动为生活者也。心得其活动之地,则感一种之快乐;反是,则感一种之苦痛。此种苦痛,非积极的苦痛,而消极的苦痛也。易言以明之,即空虚的苦痛也。空虚的苦痛,比积极的苦痛,尤为人所难堪。何则?积极的苦痛,犹为心之活动之一种,故亦含快乐之原质;而空虚的苦痛,则并此原质而无之故也。人与其无生也,不如恶生;与其不活动也,不如恶活动。此生理学及心理学上之二大原理,不可诬也。人欲医此苦痛,于是用种种之方法,在西人名之曰 To kill time,而在我中国,则名之曰"消遣",其用语之确当,均无以易。一切嗜好,由此起也。

然人心之活动亦伙矣。食色之欲,所以保存个人及其种姓之生活者,实存于人心之根柢,而时时要求其满足。然满足此欲,固非易易也,于是或劳心,或劳力,戚戚睊睊,以求其生活之道。如此者,吾人谓之曰"工作"。工作之为一种积极的苦痛,吾人之所经验也。且人固不能终日从事于工作,岁有闲月,月有闲日,日有闲时,殊如生活之道不苦者。其工作愈简,其闲暇愈多。此时虽乏积极的苦痛,然以空虚之消极的苦痛代之。故苟足以供其心之活动者,虽无益于生活之事业,亦骛而趋之。如此者,吾人谓之曰"嗜好"。虽嗜好之高尚卑劣,万有不齐,然其所以慰空虚之苦痛,而与人心以活动者,其揆一也。

嗜好之为物,本所以医空虚的苦痛者,故皆与生活无直接之关系。然若谓其与生活之欲无关系,则甚不然者也。人类之于生活,既竞争而得胜矣,于是此根本之欲,复变而为势力之

欲，而务使其物质上与精神上之生活，超于他人之生活之上。此势力之欲，即谓之生活之欲之苗裔，无不可也。人之一生，唯由此二欲，以策其知力及体力，而使之活动。其直接为生活故而活动时，谓之曰工作；或其势力有馀，而唯为活动故而活动时，谓之曰嗜好。故嗜好之为物，虽非表直接之势力，亦必为势力之小影，或足以遂其势力之欲者，始足以动人心而医其空虚的苦痛；不然，欲其嗜之也，难矣。今吾人当进而研究种种之嗜好，且示其与生活及势力之欲之关系焉。

嗜好中之烟酒二者，其令人心休息之方面多，而活动之方面少。易言以明之，此二者之效，宁在医积极的苦痛，而不在医消极的苦痛。又此二者于心理上之结果外，兼有生理上之结果。而吾人对此二者之经验亦甚少，故不具论。今先论博弈。夫人生者，竞争之生活也。苟吾人竞争之势力无所施于实际，或实际上既竞争而胜矣，则其剩余之势力，仍不能不求发泄之地。博弈之事，正于抽象上表出竞争之世界，而使吾人于此满足其势力之欲者也。且博弈以但表普遍的抽象的竞争，而不表所竞争者之为某物(故为金钱而赌博者不在此例)，故吾人竞争之本能，遂于此以无嫌疑、无忌惮之态度发表之，于是得窥人类极端之利己主义。至实际之人生中，人类之竞争虽无异于博弈，然能如是之磊磊落落者鲜矣。且博与弈之性质，亦自有辨。此二者，虽皆世界竞争之小影，而博又为运命之小影。人以执著于生活故，故其知力常明于无望之福，而暗于无望之祸。而于赌博之中，此无望之福，时时有可能性在。以博之胜负，人力与运命二者决之；而弈之胜负，则全由人力决之故也。又但就人力言，则博者，悟性上之竞争；而奕者，理性上之竞争也。长于悟性者，其嗜博也甚于奕；长于理性者，其嗜奕也愈于博。嗜博者之性格，机警也，脆弱也，依赖也；嗜奕者之性格，谨慎也，坚忍也，独立也。譬之治生，前者如朱公居陶居与时逐，后者如任氏

之折节为俭,尽力田畜,亦致千金。人亦各随其性之所近,而欲于竞争之中发见其势力之优胜之快乐耳。吾人对博奕之嗜好,殆非此无以解释之也。

若夫宫室、车马、衣服之嗜好,其适用之部分,属于生活之欲;而其妆饰之部分,则属于势力之欲。驰骋、田猎、跳舞之嗜好,亦此势力之欲之所发表也。常人之对书画古物也亦然。彼之爱书籍,非必爱其所含之真理也;爱书画古玩,非必爱其形式之优美古雅也。以多相衒,以精相衒,以物之稀而难得也相衒。读书者亦然,以博相衒。一言以蔽之,衒其势力之胜于他人而已矣。常人对戏剧之嗜好,亦由势力之欲出。先以喜剧(即滑稽剧)言之。夫能笑人者,必其势力强于被笑者也,故笑者,实吾人一种势力之发表。然人于实际之生活中,虽遇可笑之事,然非其人为我所素狎者,或其位置远在吾人之下者,则不敢笑;独于滑稽剧中,以其非事实,故不独使人能笑,而且使人敢笑。此即对喜剧之快乐之所存也,悲剧亦然。霍雷士曰:"人生者,自观之者言之,则为一喜剧;自感之者言之,则又为一悲剧也。"自吾人思之,则人生之运命固无以异于悲剧,然人当演此悲剧时,亦俯首杜口,或故示整暇,汶汶而过耳。欲如悲剧中之主人公,且演且歌,以诉其胸中之苦痛者,又谁听之,而谁怜之乎?夫悲剧中之人物之无势力之可言,固不待论,然敢鸣其苦痛者,与不敢鸣其痛苦者之间,其势力之大小,必有辨矣。夫人生中固无独语之事,而戏曲则以许独语故,故人生中久压抑之势力,独于其中筐倾而箧倒之故,虽不解美术上之趣味者,亦于此中得一种势力之快乐。普通之人之对戏曲之嗜好,亦非此不足以解释之矣。

若夫最高尚之嗜好,如文学、美术,亦不外势力之欲之发表。希尔列尔既谓儿童之游戏,存于用剩余之势力矣,文学、美术亦不过成人之精神的游戏,故其渊源之存于剩余之势力,无

可疑也。且吾人内界之思想、感情，平时不能语诸人，或不能以庄语表之者，于文学中以无人与我一定之关系故，故得倾倒而出之。易言以明之，吾人之势力所不能于实际表出者，得以游戏表出之是也。若夫真正之大诗人，则又以人类之感情为其一己之感情，彼其势力充实不可以已，遂不以发表自己之感情为满足，更进而欲发表人类全体之感情。彼之著作，实为人类全体之喉舌，而读者于此得闻其悲欢啼笑之声，遂觉自己之势力，亦为之发扬而不能自已。故自文学言之，创作与赏鉴之二方面，亦皆以此势力之欲为之根柢也。文学既然，他美术何独不然？岂独美术而已，哲学与科学亦然。柏庚有言曰："知识即势力也"，则一切知识之欲，虽谓之即势力之欲，亦无不可。彼等以其势力卓越于常人故，故不满足于现在之势力，而欲得永远之势力，虽其所用以得势力之手段不同，然其目的固无以异。夫然，始足以活动人心，而医其空虚的苦痛。以人心之根柢实为一生活之欲，若势力之欲故，苟不足以遂其生活或势力者，决不能使之活动。以是观之，则一切嗜好，虽有高卑优劣之差，固无非势力之欲之所为也。

然余之为此论，固非使文学、美术之价值，下齐于博奕也。不过自心理学言之，则此数者之根柢皆存于势力之欲，而其作用皆在使人心活动，以疗其空虚之苦痛。以此所论者，乃事实之问题，而非价值之问题故也，若欲抑制卑劣之嗜好，不可不易之以高尚之嗜好。不然，则必有溃决之一日。此又从人心活动之原理出，有教育之责及欲教育自己者，不可不知所注意焉。

书辜氏汤生英译《中庸》后

古之儒家，初无所谓哲学也。孔子教人言道德，言政治，而无一语及于哲学。其言性与天道，虽高第弟子如子贡，犹以为不可得而闻，则虽断为未尝言焉可也。儒家之有哲学，自《易》之《系辞》、《说卦》二传及《中庸》始。《易传》之为何人所作，古今学者尚未有定论。然除传中所引孔子语若干条外，其非孔子之作则可断也。后世祖述易学者，除扬雄之《太元经》、邵子之《皇极经世》外，亦曾无几家，而此数家之书，亦不多为人所读，故儒家中此派之哲学，未可谓有大势力也。独《中庸》一书，《史记》既明言为子思所作，故至于宋代，此书遂为诸儒哲学之根柢。周子之言"太极"，张子之言"太虚"，程子、朱子之言"理"，皆视为宇宙人生之根本，与《中庸》之言"诚"无异，故亦特尊此书，跻诸《论》、《孟》之例。故此书不独如《系辞》等传，表儒家古代之哲学，亦古今儒家哲学之渊源也。然则辜氏之先译此书，亦可谓知务者矣。

然则孔子不言哲学，若《中庸》者又何自作乎？曰：中庸之作，子思所不得已也。当是时，略后孔子而生，而于孔子之说外，别树一帜者，老氏（老氏之非老聃说，见汪中《述学》补遗）、墨氏。老氏、墨氏，亦言道德，言政治，然其说皆归本于哲学。夫老氏道德政治之原理，可以二语蔽之曰：虚与静是已。今执老子而问以人何以当虚当静，则彼将应之曰：天道如是，故人道不可不如是，故曰："致虚极，守静笃，万物并作。"（《老子》十二章）此虚且静者，老子谓之曰"道"，曰"有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立不改。（中略）吾不知其名，字之曰道。"（二十五章）由是，其道德

政治之说,不为无据矣。墨子道德政治上之原理,可以二语蔽之曰:爱也,利也。今试执墨子而问以人何以当爱当利,则彼将应之曰:天道如是,故人道不可不如是,故曰:"天兼而爱之,兼而利之。"又曰:"天必欲人之相爱相利,而不欲人之相恶相贼。"(《墨子·法仪篇》)则其道德政治之说,不为无据矣。虽老子之说虚静,求诸天之本体,而墨子之说爱利,求诸天之意志,其间微有不同,然其所以自固其说者,则一也。孔子亦说仁说义,又说种种之德矣。今试问孔子以人何以当仁当义,孔子固将由人事上解释之,若求其解释于人事以外,岂独由孔子之立脚地所不能哉,抑亦其所不欲也。若子思,则生老子、墨子后,比较他家之说,而惧乃祖之教之无根据也,遂进而说哲学,以固孔子道德政治之说。今使问子思以人何以当诚其身,则彼将应之曰:天道如是,故人道不可不如是,故曰:"诚者物之终始,不诚无物。"其所以为此说者,岂有他哉!亦欲以防御孔子之说,以敌二氏而已;其或生二子之后,濡染一时思辨之风气,而为此说,均不可知。然其方法之异于孔子,与其所以异之原因,不出于此二者,则固可决也。

然《中庸》虽为一种之哲学,虽视诚为宇宙人生之根本,然与西洋近世之哲学固不相同。子思所谓"诚",固非如裴希脱(Fichte)之 Ego,解林 (Schelling) 之 Absolute,海格尔 (Hegel) 之 Idea,叔本华 (Schopenhauer) 之 Will,哈德曼 (Hartmann) 之 Unconscious 也。其于思索,未必悉皆精密;而其议论,亦未必尽有界限。如执近世之哲学以述古人之说,谓之弥缝古人之说,则可;谓之忠于古人,则恐未也。夫古人之说,固未必悉有条理也。往往一篇之中,时而说天道,时而说人事;岂独一篇中而已,一章之中,亦复如此。幸而其所用之语,意义甚为广莫,无论说天说人时,皆可用此语,故不觉其不贯串耳。若译之为他国语,则他国语之与此语相当者,其意义不必若是

之广;即令其意义等于此语,或广于此语,然其所得应用之处不必尽同。故不贯串不统一之病,自不能免。而欲求其贯串统一,势不能不用意义更广之语。然语意愈广者,其语愈虚,于是古人之说之特质,渐不可见,所存者其肤廓耳。译古书之难,全在于是。如辜氏此书中之译"中"为 Our true self,"和"为 Moral order,其最著者也。馀如以"性"为 Law of our being,以"道"为 Moral law,亦出于求统一之弊。以吾人观之,则"道"与其谓之 Moral law,宁谓之 Moral order;至性之为 Law of our being,则 Law 之一字除与 Moral law 之 law 字相对照外,于本义上固毫不需此,故不如译为 Essence of our being or Our true nature 之妥也。此外如此类者,尚不可计。要之,辜氏此书如为解释《中庸》之书,则吾无间然,且必谓我国之能知《中庸》之真意者,殆未有过于辜氏者也。若视为翻译之书,而以辜氏之言即子思之言,则未敢信以为善本也。其他种之弊,则在以西洋之哲学解释《中庸》,其最著者,如"诚则形,形则著"数语,兹录其文如左:

> "Where there is truth, there is substance. Where there is substance, there is reality. Where there is reality, there is intelligence. Where there is intelligence, there is power. Where there is power, there is influence. Where there is influence, there is creation.

此等明明但就人事说,郑注与朱注大概相同,而忽易以 Substance, reality 等许多形而上学上之语 (Metaphysical Terms),岂非以西洋哲学解释此书之过哉? 至"至诚无息"一节之前半,亦但说人事,而"无息"、"久徵"、"悠远"、"博厚"、"高明"等字,亦皆以形而上学之语译之,其病亦与前同。读者苟平心察之,当知余言之不谬也。

上所述二项,乃此书中之病之大者,然亦不能尽为译者咎

也。中国语之不能译为外国语者,何可胜道。如《中庸》之第一句,无论何人不能精密译之。外国语中之无我国"天"字之相当字,与我国语中之无 God 之相当字,无以异。吾国之所谓"天",非苍苍者之谓,又非天帝之谓,实介二者之间,而以苍苍之物质具天帝之精神者也。"性"之字亦然。故辜氏所译之语,尚不失为适也。若夫译"中"为 Our true Self or Moral order,是亦不可以已乎?里雅各 (James Legge) 之译中为 Mean,固无以解"中也者,天下之大本"之中,今辜氏译中为 Our true Self,又何以解"君子而时中"之中乎?吾宁以里雅各氏之译中为 Mean,犹得《中庸》一部之真意者也。夫中 (mean) 之思想,乃中国古代相传之思想。自尧云"执中",而皋陶乃衍为九德之说。皋陶不以宽为一德,栗为一德,而以二者之中之"宽而栗"为一德,否则当言十八德,不当言九德矣。《洪范》三德之意亦然。此书中《尊德性》一节及《问强》、《索隐》二章,尤在发明此义。此亦本书中最大思想之一,宁能以 Our ture self or Our central self 空虚之语当之乎?又岂得以类于雅里士多德 (Aristotle) 之中说而唾弃之乎?余所以谓失古人之说之特质而存其肤廓者,为此故也。辜氏自谓涵泳此书者且二十年,而其涵泳之结果如此,此余所不能解也。馀如"和"之译为 Moral order 也,"仁"译为 Moral sense 也,皆同此病。要之,皆过于求古人之说之统一之病也。至全以西洋之形而上学释此书,其病反是:前病失之于减古书之意义,而后者失之于增古书之意义。吾人之译古书,如其量而止则可矣,或失之减,或失之增,虽为病不同,同一不忠于古人而已矣。辜氏译本之病,其大者不越上二条,至其以己意释经之小误,尚有若干条,兹列举之如左:

(一)"是以君子戒慎乎其所不睹,恐惧乎其所不闻",辜氏译为:

Wherefore it is that the moral man watches diligently over what his eyes cannot see and is in fear and awe of what his ears cannot hear.

其于“其”字一字之训则得矣，然《中庸》之本意，则亦言不自欺之事。郑元注曰：

小人闲居，为不善，无所不至也。君子则不然，虽视之无人，听之无声，犹戒慎恐惧自修，正是其不须臾离道。

朱注所谓“虽不见闻，亦不敢忽”，虽用模棱之语，然其释“独”字也曰：

独者，人所不知而己所独知之地也。

则知朱子之说，乃无以异于康成。而辜氏之译语，其于“其”字虽妥，然涵泳全节之意义，固不如旧注之得也。

（二）“隐恶而扬善”，辜氏译之曰：

He looked upon evil merely as something negative, and he recognised only what was good as having positive existence.

此又以西洋哲学解释古书，而忘此节之不能有此意也。夫以恶为 Negative，善为 positive，此乃希腊以来哲学上一种之思想。自斯多噶派 (Stoics) 及新柏拉图派 (Neo Platonism) 之辨神论 (Theodicy)，以至近世之莱布尼兹 (Leibnitz)，皆持此说。不独如辜氏注中所言大诗人沙士比亚 (Shakespeare) 及葛德 (Goethe) 二氏之见解而已。然此种人生观虽与《中庸》之思想非不能相容，然与好问察言之事有何关系乎？如此断章取义以读书，吾窃为辜氏不取也。且辜氏亦闻孟子之语乎？孟子曰：

大舜有大焉，善与人同，舍己从人，乐取于人以为善。

此即好问二句之真注脚。至其译“执其两端用其中于民”，乃曰：

Taking the two extremes of positive and negative, he applied the mean between the two extremes in his judgement, employment

and dealings with people.

夫云 to take the two extremes of good and evil(执善恶之中)已不可解,况云 taking the two extremes of positive and negative 乎? 且如辜氏之意,亦必二者皆 positive,而后有 extremes 之可言,以 positive 及 negative 为 two extremes,可谓支离之极矣。今取朱注以比较之,曰:

> 然于其言之未善者,则隐而不宣;其善者,则播而不匿。(中略)于善之中又执其两端,而量度以取中,然后用之。

此二解之孰得孰失,不待知者而决矣。

(三)"天下国家可均也",辜氏译为:

> A man may be able to renounce the possesion of Kingdoms and Empire.

而复注之曰

> The word 均 in text above, literally 'even, equally divided' is here used as a verb 'to be indifferent to'(平视),hence to renounce.

然试问"均"字果有 to be indifferent to(漠视)之训否乎? 岂独均字无此训而已,即"平视"二字(出《魏志·刘桢传》注)亦曷尝训此? 且即令有此训,亦必有二不相等之物,而后可言均之平之。孟子曰:"舜视弃天下犹弃敝屣也",故若云天下敝屣可均,则辜氏之说当矣。今但云天下国家可均,则果如辜氏之说,将均天下国家于何物者哉? 至 to be indifferent to,不过外国语之偶有均字表面之意者。以此释均,苟稍知中国语者,当无人能首肯之也。

(四)"君子之道,造端乎夫妇,及其至也,察乎天地。"郑注曰:

> 夫妇,谓匹夫匹妇之所知所行。

其言最为精确。朱子注此节曰:"结上文",亦即郑意。乃辜氏则译其上句曰:

The moral law takes its rise in relation between man and woman

而复引葛德《浮斯德》戏曲 Faust 中之一节以证之，实则此处并无此意，不如旧注之得其真意也。

（五）辜氏于第十五章以下，即译“哀公问政”章（朱注本之第二十章），而继以“舜其大孝”、“无忧”、“达孝”三章，又移“鬼神之为德”一章于此下，然后继以“自诚明”章。此等章句之更定，不独有独断之病，自本书之意义观之，亦决非必要也。

（六）辜氏置“鬼神”章于“自诚明”章之上，当必以此章中有一诚字故也，然辜氏之译“诚之不可揜”也，乃曰：

Such is evidence of things invisible that it is impossible to doubt the spiritual nature of man.

不言诚字而以鬼神代之尤不可解。夫此章之意，本谓鬼神之为物，亦诚之发现；而乃译之如此，辜氏于此际，何独不为此书思想之统一计也？

（七）“身不失天下之显名，尊为天子，富有四海之内，宗庙享之，子孙保之。”此数者，皆指武王言之，朱注“此言武王之事”，是也。乃辜氏则以此五句别为一节，而属之文王，不顾文义之灭裂，甚矣其好怪也。辜氏独断之力如此，则更无怪其以武王未受命，为文王未受命，及周公成文武之德，为周公以周之王成于文武之德也。

（八）“礼所生也”之“下居下位”三句，自为错简，故朱子亦从郑注，乃辜氏不认此处有错简，而意译之曰：

For unless social inequalities have a true and moral basis, government of the people is an impossibility.

复于注中直译之曰：

Unless the lower orders are satisfied with those above them, government of the people is an impossibility.

复于下节译之曰：

If those in authority have not the Confidence of those under them, government of the people is an impossibility.

按"不获乎上"之意，当与孟子"是故得乎邱民而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫"，及"不得乎君则热中"之"得"字相同。如辜氏之解，则经当云"在上位不获乎下"，不当云"在下位不获乎上"矣。但辜氏之所以为此解者，亦自有故：以若从字句解释，则与上文所云"为天下国家"，下文所云"民不可得而治"，不相容也。然在下位以下，自当如郑注别为一节；而在下位者，既云在位，则自有治民之责，其间固无矛盾也，况孟子引此语，亦云"居下位而不获于上，民不可得而治也"乎？要之，此种穿凿亦由求古人之说之统一之过也。

（九）"王天下有三重焉，其寡过矣乎。"辜氏译之曰：

To attain to the sovereignty of the world, there are three important things necessary; they may perhaps be summed up in one: blame lessness of life.

以三重归于一重，而即以"寡过"当之，殊属非是。朱子解为"人得寡过"，固非如辜氏之解，更属穿凿。愚按此当谓王天下者重视仪礼、制度、考文三者，则能寡过也。

（十）"上焉者虽善无徵，无徵不信，不信民弗从；下焉虽善不尊，不尊不信，不信民弗从。"此一节承上章而言无徵之徵，即夏礼殷礼不足徵之徵，故朱子章句解为"虽善而皆不可考"，是也。乃辜氏译首二句曰：

However excellent a system of moral truth appealing to Supernatural authority may be, it is not verifiable by experience.

以 appealing to supernatural authority 释"上"字，穿凿殊甚。不知我国古代固无求道德之根本于神意者，就令有之，要非此际子思之所论者也。

至辜氏之解释之善者如解"凡为天下国家有九经所以行之者一也"之"一"为"豫",此从郑注而善者,实较朱注更为直截,此书之不可没者,唯此一条耳。

吾人更有所不慊者,则辜氏之译此书,并不述此书之位置如何,及其与《论语》诸书相异之处。如余于此文首页之所论,其是否如何,尚待大雅之是正,然此等问题为译述及注释此书者所不可不研究明矣。其尤可异者,则通此书无一语及于著书者之姓名,而但冠之曰"孔氏书"。以此处《大学》则可矣,若《中庸》之为子思所作,明见于《史记》,又从子思再传弟子孟子书中,犹得见《中庸》中之思想文字,则虽欲没其姓名,岂可得也。又译者苟不信《中庸》为子思所作,亦当明言之,乃全书中无一语及此,何耶? 要之,辜氏之译此书,谓之全无历史上之见地可也。唯无历史上之见地,遂误视子思与孔子之思想全不相异。唯无历史上之见地,故在在期古人之说之统一。唯无历史上之见地,故译子思之语以西洋哲学上不相干涉之语。幸而译者所读者,西洋文学上之书为多,其于哲学所入不深耳。使译者而深于哲学,则此书之直变为柏拉图之语录,康德之实践理性批评,或变为斐希脱、解林之书,亦意中事。又不幸而译者不深于哲学,故译本中虽时时见康德之知识论及伦理学上之思想,然以不能深知康德之知识论,故遂使西洋形而上学中空虚广莫之语,充塞于译本中。吾人虽承认《中庸》为儒家之形而上学,然其不似译本之空廓,则固可断也。又译本中为发明原书,故多引西洋文学家之说,然其所引证者,亦不必适合。若再自哲学上引此等例,固当什伯千万于此。吾人又不能信译者于哲学上之知识狭隘如此,宁信译者以西洋通俗哲学为一蓝本,而以《中庸》之思想附会之,故务避哲学家之说,而多引文学家之说,以使人不能发见其真赃之所在。此又一说也。由前之说,则失之固陋;由后之说,则失之欺罔。固陋与欺罔,其病虽不同,然其

不忠于古人则一也。故列论其失，世之君子或不以余言为谬乎？

此文作于光绪丙午，曾登载于上海《教育世界》杂志。此志当日不行于世，故鲜知之者。越二十年，乙丑夏日，检理旧箧，始得之。《学衡》杂志编者请转载，因复览一过。此文对辜君批评颇酷，少年习气，殊堪自哂。案辜君雄文卓识，世间久有定论，此文所指摘者，不过其一二小疵。读者若以此而抹杀辜君，则不独非鄙人今日之意，亦非二十年前作此文之旨也。国维附记

自　序

岁月不居，时节如流，犬马之齿，已过三十。志学以来，十有馀年，体素羸弱，不能锐进于学。进无师友之助，退有生事之累，故十年所造，遂如今日而已。然此十年间，进步之迹，有可言焉。夫怀旧之感，恒笃于暮年；进取之方，不容于反顾。余年甫壮而学未成，冀一篑以为山，行百里而未半，然举前十年之进步，以为后此十年、二十年进步之券，非敢自喜，抑亦自策励之一道也。余家在海宁，故中人产也，一岁所入，略足以给衣食。家有书五六箧，除《十三经注疏》为儿时所不喜外，其馀晚自塾归，每泛览焉。十六岁见友人读《汉书》而悦之，乃以幼时所储蓄之岁朝钱万，购前四史于杭州，是为平生读书之始。时方治举子业，又以其间学骈文、散文，用力不专，略能形似而已。未几而有甲午之役，始知世尚有所谓学者。家贫不能以赀供游学，居恒怏怏，亦不能专力于是矣。二十二岁正月，始至上海，主时务报馆，任书记校仇之役。二月而上虞罗君振玉等私立之东文学社成，请于馆主汪君康年，日以午后三小时往学焉，汪君

许之。然馆事颇剧，无自习之暇，故半年中之进步不如同学诸子远甚。夏六月，又以病足归里，数月而愈，愈而复至沪，则时务报馆已闭。罗君乃使治社之庶务，而免其学资。是时，社中教师为日本文学士藤田丰八、田冈佐代治二君。二君故治哲学，余一日见田冈君之文集中有引汗德、叔本华之哲学者，心甚喜之。顾文字睽隔，自以为终身无读二氏之书之日矣。次年，社中兼授数学、物理、化学、英文等。其时担任数学者即藤田君，君以文学者而授数学，亦未尝不自笑也。顾君勤于教授，其时所用藤泽博士之算术、代数两教科书，问题殆以万计，同学三四人者，无一问题不解，君亦无一不校阅也。又一年而值庚子之变，学社解散。盖余之学于东文学社也二年有半，而其学英文亦一年有半，时方毕第三读本，乃购第四第五读本，归里自习之，日尽一二课，必以能解为度，不解者且置之。而北乱稍定，罗君乃助以赀使游学于日本。亦从藤田君之劝，拟专修理学。故抵日本后，昼习英文，夜至物理学校习数学。留东京四五月而病作，遂以是夏归国。自是以后，遂为独学之时代矣。体素羸弱，性复忧郁，人生之问题日往复于吾前，自是始决从事于哲学。而此时为余读书之指导者，亦即藤田君也。次岁春始读翻尔彭之《社会学》，及文之《名学》，海甫定《心理学》之半，而所购哲学之书亦至，于是暂辍心理学而读巴尔善之《哲学概论》，文特尔彭之《哲学史》。当时之读此等书，固与前日之读英文读本之道无异，幸而已得读日文，则与日文之此类书参照而观之，遂得通其大略。既卒《哲学概论》、《哲学史》，次年始读汗德之《纯理批评》。至“先天分析论”，几全不可解。更辍不读，而读叔本华之《意志及表象之世界》一书。叔氏之书，思精而笔锐，是岁前后读二过。次及于其《充足理由之原则论》、《自然中之意志论》及其文集等，尤以其《意志及表象之世界》中《汗德哲学之批评》一篇为通汗德哲学关键。至二十九岁更返而读汗德之书，

则非复前日之窒碍矣。嗣是于汗德之《纯理批评》外，兼及其伦理学及美学。至今年从事第四次之研究，则窒碍更少；而觉其窒碍之处，大抵其说之不可持处而已。此则当日志学之初所不及料，而在今日亦得以自慰藉者也。此外如洛克、休蒙之书，亦时涉猎及之。近数年来为学之大略如此。顾此五六年间，亦非能终日治学问，其为生活故，而治他人之事，日少则二三时，多或三四时，其所用以读书者，日多不逾四时，少不过二时，过此以往，则精神涣散，非与朋友谈论，则涉猎杂书。唯此二三时间之读书，则非有大故，不稍间断而已。夫以余境之贫薄，而体之孱弱也，又每日为学时间之寡也，持之以恒，尚能小有所就，况财力精力之倍于余者，循序而进，其所造岂有量哉！故书十年间之进步，非徒以为责他日进步之券，亦将以励今之人，使不自馁也。若夫余之哲学上及文学上之撰述，其见识文采亦诚有过人者，此则汪氏中所谓"斯有天致，非由人力，虽情苻曩哲，未足多矜"者，固不暇为世告焉。

自序二

前篇既述数年间为学之事，兹复就为学之结果述之。

余疲于哲学有日矣。哲学上之说，大都可爱者不可信，可信者不可爱。余知真理，而余又爱其谬误。伟大之形而上学，高严之伦理学，与纯粹之美学，此吾人所酷嗜也。然求其可信者，则宁在知识论上之实证论，伦理学上之快乐论，与美学上之经验论。知其可信而不能爱，觉其可爱而不能信，此近二三年中最大之烦闷，而近日之嗜好所以渐由哲学而移于文学，而欲于其中求直接之慰藉者也。要之，余之性质，欲为哲学家则感

情苦多，而知力苦寡；欲为诗人则又苦感情寡而理性多。诗歌乎？哲学乎？他日以何者终吾身？所不敢知，抑在二者之间乎？

今日之哲学界，自赫尔德曼以后，未有敢立一家系统者也。居今日而欲自立一新系统，自创一新哲学，非愚则狂也。近二十年之哲学家，如德之芬德，英之斯宾塞尔，但搜集科学之结果，或古人之说而综合之，修正之耳。此皆第二流之作者，又皆所谓可信而不可爱者也。此外所谓哲学家，则实哲学史家耳。以余之力，加之以学问，以研究哲学史，或可操成功之券。然为哲学家则不能为哲学史，则又不喜，此亦疲于哲学之一原因也。近年嗜好之移于文学，亦有由焉，则填词之成功是也。余之于词，虽所作尚不及百阕，然自南宋以后，除一二人外，尚未有能及余者，则平日之所自信也。虽比之五代、北宋之大词人，余愧有所不如，然此等词人，亦未始无不及余之处。因词之成功，而有志于戏曲，此亦近日之奢愿也。然词之于戏曲，一抒情，一叙事，其性质既异，其难易又殊，又何敢因前者之成功，而遽冀后者乎？但余所以有志于戏曲者，又自有故。吾中国文学之最不振者，莫戏曲若。元之杂剧，明之传奇，存于今日者尚以百数，其中之文字，虽有佳者，然其理想及结构，虽欲不谓至幼稚至拙劣不可得也。国朝之作者，虽略有进步，然比诸西洋之名剧，相去尚不能以道里计。此余所以自忘其不敏，而独有志乎是也。然目与手不相谋，志与力不相副，此又后人之通病。故他日能为之与否，所不敢知，至为之而能成功与否，则愈不敢知矣。

虽然，以余今日研究之日浅，而修养之力乏，而遽绝望于哲学及文学，毋乃太早计乎？苟积毕生之力，安知于哲学上不有所得，而于文学上不终有成功之一日乎？即令一无成功，而得于局促之生活中，以思索玩赏为消遣之法，以自逭于声色货利之域，其益固已多矣。诗云："且以喜乐，且以永日"，此吾辈才

弱者之所有事也。若夫深湛之思，创造之力，苟一日集于余躬，则俟诸天之所为欤！俟诸天之所为欤！

汗德像赞

人之最灵，厥维天官，外以接物，内用反观。小知间间，敝帚是享，群言淆乱，孰正其枉。大疑潭潭，是粪是除，中道而反，丧其故居。笃生哲人，凯尼之堡，息彼众喙，示我大道。观外于空，观内于时，诸果粲然，厥因之随。凡此数者，知物之式，存于能知，不存于物。匪言之艰，证之维艰。云霾解驳，秋山巉巉。赤日中天，烛彼穷阴，丹凤在霄，百鸟皆瘖。谷可如陵，山可为薮，万岁千秋，公名不朽。光绪二十九年八月

古雅之在美学上之位置

“美术者天才之制作也”，此自汗德以来，百余年间学者之定论也。然天下之物，有决非真正之美术品，而又决非利用品者，又其制作之人，决非必为天才，而吾人之视之也，若与天才所制作之美术无异者，无以名之，名之曰“古雅”。

欲知古雅之性质，不可不知美之普遍之性质。美之性质，一言以蔽之曰：可爱玩而不可利用者是已。虽物之美者，有时亦足供吾人之利用，但人之视为美时，决不计及其可利用之点。其性质如是，故其价值亦存于美之自身，而不存乎其外。而美学上之区别美也，大率分为二种：曰优美，曰宏壮。自巴克及

汗德之书出，学者殆视此为精密之分类矣。至古今学者对优美及宏壮之解释，各由其哲学系统之差别而各不同。要而言之，则前者由一对象之形式，不关于吾人之利害，遂使吾人忘利害之念，而以精神之全力沉浸于此对象之形式中，自然及艺术中普通之美皆此类也。后者则由一对象之形式，越乎吾人知力所能驭之范围，或其形式大不利于吾人，而又觉其非人力所能抗，于是吾人保存自己之本能，遂超越乎利害之观念，外而达观其对象之形式，如自然中之高山、大川、烈风、雷雨，艺术中伟大之宫室，悲惨之雕刻像、历史画、戏曲小说等皆是也。此二者其可爱玩而不可利用也同。若夫所谓古雅者，则何如？一切之美，皆形式之美也。就美之自身言之，则一切优美皆存于形式之对称变化及调和。至宏壮之对象，汗德虽谓之无形式，然以此种无形式之形式能唤起宏壮之情，故谓之形式之一种无不可也。就美术之种类言之，则建筑、雕刻、音乐之美之存于形式，固不俟论，即图画、诗歌之美之兼存于材质之意义者，亦以此等材质适于唤起美情故，故亦得视为一种之形式焉。释迦与马利亚庄严圆满之相，吾人亦得离其材质之意义，而感无限之快乐，生无限之钦仰。戏曲、小说之主人翁及其境遇，对文章之方面言之，则为材质，然对吾人之感情言之，则此等材质又为唤起美情之最适之形式。故除吾人之感情外，凡属于美之对象者，皆形式而非材质也。而一切形式之美，又不可无他形式以表之，惟经过此第二之形式，斯美者愈增其美。而吾人之所谓古雅，即此第二种之形式，即形式之无优美与宏壮之属性者，亦因此第二形式故，而得一种独立之价值，故古雅者可谓之形式之美之形式之美也。

夫然，故古雅之致存于艺术，而不存于自然。以自然但经过第一形式，而艺术则必就自然中固有之某形式，或所自创造之新形式，而以第二形式表出之。即同一形式也，其表之也各

不同：同一曲也，而奏之者各异；同一雕刻、绘画也，而真本与摹本大殊。诗歌亦然："夜阑更炳烛，相对如梦寐。"(杜甫"羌村诗")之于"今宵剩把银釭照，犹恐相逢是梦中。"(晏几道"鹧鸪天"词)"愿言思伯，甘心首疾。"(《诗·卫风·伯兮》)之于"衣带渐宽终不悔，为伊消得人憔悴。"(欧阳修"蝶恋花"词)其第一形式同，而前者温厚，后者刻露者，其第二形式异也。一切艺术无不皆然，于是有所谓雅俗之区别起。优美及宏壮必与古雅合，然后得显其固有之价值。不过优美及宏壮之原质愈显，则古雅之原质愈蔽。然吾人所以感如此之美且壮者，实以表出之之雅故，即以其美之第一形式，更以雅之第二形式表出之故也。

虽第一形式之本不美者，得由其第二形式之美(雅)，而得一种独立之价值。茅茨、土阶与夫自然中寻常琐屑之景物，以吾人之肉眼观之，举无足与于优美若宏壮之数，然一经艺术家(绘画若诗歌)之手，而遂觉有不可言之趣味。此等趣味不自第一形式得之，而自第二形式得之无疑也。绘画中之布置，属于第一形式，而使笔使墨，则属于第二形式。凡以笔墨见赏于吾人者，实赏其第二形式也。此以低度之美术(如法书等)为尤甚，三代之钟鼎，秦汉之摹印，汉魏六朝唐宋之碑帖，宋元之书籍等，其美之大部实存于第二形式；吾人爱石刻不如爱真迹，又其于石刻中，爱翻刻不如爱原刻，亦以此也。凡吾人所加于雕刻书画之品评，曰神，曰韵，曰气，曰味，皆就第二形式言之者多，而就第一形式言之者少。文学亦然，古雅之价值大抵存于第二形式。西汉之匡、刘，东京之崔、蔡，其文之优美宏壮，远在贾、马、班、张之下，而吾人之嗜之也，亦无逊于彼者，以雅故也。南丰之于文，不必工于苏、王，姜夔之于词，且远逊于欧、秦，而后人亦嗜之者，以雅故也。由是观之，则古雅之原质，为优美及宏壮中不可缺之原质，且得离优美宏壮而有独立之价值，则固一不可诬之事实也。然古雅之性质，有与优美及宏壮异者。古雅之但存

于艺术,而不存于自然,既如上文所论矣。至判断古雅之力,亦与判断优美及宏壮之力不同,后者先天的,前者后天的,经验的也。优美及宏壮之判断之为先天的判断,自汗德之《判断力批评》后,殆无反对之者。此等判断既为先天的,故亦普遍的,必然的也。易言以明之,即一艺术家所视为美者,一切艺术家亦必视为美。此汗德之所以于其美学中预想一公共之感官者也。若古雅之判断则不然,由时之不同,而人之判断之也各异。吾人所断为古雅者,实由吾人今日之位置断之。古代之遗物,无不雅于近世之制作,古代之文学虽至拙劣,自吾人读之无不古雅者,若自古人之眼观之殆不然矣。故古雅之判断,后天的也,经验的也,故亦特别的也,偶然的也。此由古代表出第一形式之道,与近世大异,故吾人睹其遗迹,不觉有遗世之感随之,然在当日则不能,若优美及宏壮则固无此时间上之限制也。

古雅之性质既不存于自然,而其判断亦但由于经验,于是艺术中古雅之部分,不必尽俟天才,而亦得以人力致之。苟其人格诚高,学问诚博,则虽无艺术上之天才者,其制作亦不失为古雅;而其观艺术也,虽不能喻其优美及宏壮之部分,犹能喻其古雅之部分。若夫优美及宏壮,则非天才殆不能捕攫之而表出之。今古第三流以下之艺术家,大抵能雅而不能美且壮者,职是故也。以绘画论,则有若国朝之王翚,彼固无艺术上之天才,但以用力甚深之故,故摹古则优,而自运则劣,则岂不以其舍其所长之古雅,而欲以优美宏壮与人争胜也哉?以文学论,则除前所述匡、刘诸人外,若宋之山谷,明之青邱、历下,国朝之新城等,其去文学上之天才盖远,徒以有文学上之修养,故其所作,遂带一种典雅之性质。而后之无艺术上之天才者,亦以其典雅故,遂与第一流之文学家等类而观之。然其制作之负于天分者十之二三,而负于人力者十之七八,则固不难分析而得之也。又虽真正之天才,其制作非必皆神来兴到之作也。以文学论,

则虽最优美最宏壮之文学中,往往书有陪衬之篇,篇有陪衬之章,章有陪衬之句,句有陪衬之字,一切艺术,莫不如是。此等神兴枯涸之处,非以古雅弥缝之不可;而此等古雅之部分,又非藉修养之力不可。若优美与宏壮,则固非修养之所能为力也。

然则古雅之价值,遂远出优美及宏壮下乎? 曰:不然。可爱玩而不可利用者,一切美术品之公性也,优美与宏壮然,古雅亦然。而以吾人之玩其物也,无关于利用故,遂使吾人超出乎利害之范围外,而惝恍于缥缈宁静之域。优美之形式使人心和平,古雅之形式使人心休息,故亦可谓之低度之优美。宏壮之形式,常以不可抵抗之势力,唤起人钦仰之情;古雅之形式,则以不习于世俗之耳目故,而唤起一种之惊讶。惊讶者,钦仰之情之初步,故虽谓古雅为低度之宏壮,亦无不可也。故古雅之位置,可谓在优美与宏壮之间,而兼有此二者之性质也。至论其实践之方面,则以古雅之能力,能由修养得之,故可为美育普及之津梁。虽中智以下之人,不能创造优美及宏壮之物者,亦得由修养而有古雅之创造力。又虽不能喻优美及宏壮之价值者,亦得于优美宏壮中之古雅之原质,或于古雅之制作物中,得其直接之慰藉。故古雅之价值,自美学上观之,诚不能及优美及宏壮,然自其教育众庶之效言之,则虽谓其范围较大,成效较著可也。因美学上尚未有耑论古雅者,故略述其性质及位置如右,篇首之疑问,庶得由是而说明之欤?

文学小言

(一)昔司马迁推本汉武时学术之盛,以为利禄之途使然。余谓一切学问皆能以利禄劝,独哲学与文学不然。何则? 科学

之事业皆直接间接以厚生利用为恉，故未有与政治及社会上之兴味相刺谬者也。至一新世界观与新人生观出，则往往与政治及社会上之兴味不能相容。若哲学家而以政治及社会之兴味为兴味，而不顾真理之如何，则又决非真正之哲学。此欧洲中世哲学之以辩护宗教为务者，所以蒙极大之污辱，而叔本华所以痛斥德意志大学之哲学者也。文学亦然，铺啜的文学决非真正之文学也。

（二）文学者，游戏的事业也。人之势力用于生存竞争而有馀，于是发而为游戏。婉娈之儿，有父母以衣食之，以卵翼之，无所谓争存之事也。其势力无所发泄，于是作种种之游戏。逮争存之事亟，而游戏之道息矣。唯精神上之势力独优，而又不必以生事为急者，然后终身得保其游戏之性质。而成人以后，又不能以小儿之游戏为满足，于是对其自己之感情及所观察之事物，而摹写之，咏叹之，以发泄所储蓄之势力。故民族文化之发达，非达一定之程度，则不能有文学，而个人之汲汲于争存者，决无文学家之资格也。

（三）人亦有言：名者，利之宾也。故文绣的文学之不足为真文学也，与铺啜的文学同。古代文学之所以有不朽之价值者，岂不以无名之见者存乎？至文学之名起，于是有因之以为名者，而真正文学乃复托于不重于世之文体以自见，逮此体流行之后，则又为虚率矣。故模仿之文学是文绣的文学与铺啜的文学之记号也。

（四）文学中有二原质焉：曰景，曰情。前者以描写自然及人生之事实为主，后者则吾人对此种事实之精神的态度也。故前者客观的，后者主观的也。前者知识的，后者感情的也。自一方面言之，则必吾人之胸中洞然无物，而后其观物也深，而其体物也切，即客观的知识，实与主观的感情为反比例。自他方面言之，则激烈之感情亦得为直观之对象、文学之材料，而观物

与其描写之也，亦有无限之快乐伴之。要之，文学者不外知识与感情交代之结果而已。苟无锐敏之知识与深邃之感情者，不足与于文学之事，此其所以但为天才游戏之事业，而不能以他道劝者也。

（五）古今之成大事业、大学问者，不可不历三种之阶级："昨夜西风凋碧树，独上高楼，望尽天涯路"（晏同叔"蝶恋花"），此第一阶级也；"衣带渐宽终不悔，为伊消得人憔悴"（欧阳永叔"蝶恋花"），此第二阶级也；"众里寻他千百度，回头蓦见，那人正在，灯火阑珊处"（辛幼安"青玉案"），此第三阶级也。未有不阅第一第二阶级，而能遽跻第三阶级者。文学亦然，此有文学上之天才者，所以又需莫大之修养也。

（六）三代以下之诗人，无过于屈子、渊明、子美、子瞻者，此四子者，苟无文学之天才，其人格亦自足千古。故无高尚伟大之人格，而有高尚伟大之文学者，殆未之有也。

（七）天才者，或数十年而一出，或数百年而一出，而又须济之以学问，帅之以德性，始能产真正之大文学。此屈子、渊明、子美、子瞻等所以旷世而不一遇也。

（八）"燕燕于飞，差池其羽"，"燕燕于飞，颉之颃之"，"睍睆黄鸟，载好其音"，"昔我往矣，杨柳依依"。诗人体物之妙，侔于造化，然皆出于离人、孽子、征夫之口，故知感情真者，其观物亦真。

（九）"驾彼四牡，四牡项领，我瞻四方，蹙蹙靡所骋"，以《离骚》、《远游》数千言言之而不足者，独以十七字尽之，岂不诡哉？然以讥屈子之文胜，则亦非知言者也。

（十）屈子，感自己之感，言自己之言者也。宋玉、景差，感屈子之所感，而言其所言；然亲见屈子之境遇，与屈子之人格，故其所言，亦殆与言自己之言无异。贾谊、刘向，其遇略与屈子同，而才则逊矣。王叔师以下，但袭其貌，而无真情以济之。此

后人之所以不复为楚人之词者也。

（十一）屈子之后，文学上之雄者，渊明其尤也。韦、柳之视渊明，其如贾、刘之视屈子乎？彼感他人之所感，而言他人之所言，宜其不如李、杜也。

（十二）宋以后之能感自己之感、言自己之言者，其唯东坡乎？山谷可谓能言其言矣，未可谓能感所感也。遗山以下亦然。若国朝之新城，岂徒言一人之言已哉？所谓"莺偷百鸟声"者也。

（十三）诗至唐中叶以后，殆为羔雁之具矣。故五季、北宋之诗（除一、二大家外），无可观者，而词则独为其全盛时代。其诗词兼擅，如永叔、少游者，皆诗不如词远甚，以其写之于诗者，不若写之于词者之真也。至南宋以后，词亦为羔雁之具，而词亦替矣（除稼轩一人外）。观此足以知文学盛衰之故矣。

（十四）上之所论，皆就抒情的文学言之（离骚诗词皆是）。至叙事的文学（谓叙事传、史诗、戏曲等，非谓散文也。），则我国尚在幼稚之时代。元人杂剧，辞则美矣，然不知描写人格为何事。至国朝之《桃花扇》，则有人格矣，然他戏曲则殊不称是。要之，不过稍有系统之词，而并失词之性质者也。以东方古文学之国，而最高之文学，无一足以与西欧匹者，此则后此文学家之责矣。

（十五）抒情之诗，不待专门之诗人而后能之也。若夫叙事，则其所需之时日长，而其所取之材料富，非天才而又有暇日者不能。此诗家之数之所不可更仆数，而叙事文学家殆不能及百分之一也。

（十六）《三国演义》无纯文学之资格，然其叙关壮缪之释曹操，则非大文学家不办。《水浒传》之写鲁智深，《桃花扇》之写柳敬亭、苏昆生，彼其所为，固毫无意义，然以其不顾一己之利害，故犹使吾人生无限之兴味，发无限之尊敬，况于观壮缪之矫矫者乎？若此者，岂真如汗德所云，实践理性为宇宙人生之根

本欤？抑与现在利己之世界相比较，而益使吾人兴无涯之感也？则选择戏曲、小说之题目者，亦可以知所去取矣。

（十七）吾人谓戏曲、小说家为专门之诗人，非谓其以文学为职业也。以文学为职业，铺餟的文学也。职业的文学家，以文学得生活；专门之文学家，为文学而生活。今铺餟的文学之途，盖已开矣，吾宁闻征夫思妇之声，而不屑使此等文学嚣然污吾耳也。

屈子文学之精神

我国春秋以前，道德政治上之思想可分之为二派：一帝王派，一非帝王派。前者称道尧舜禹汤文武，后者则称其学出于上古之隐君子（如庄周所称广成子之类），或托之于上古之帝王；前者近古学派，后者远古学派也；前者贵族派，后者平民派也；前者入世派，后者遁世派（非真遁世派，知其主义之终不能行于世而遁焉者也。）也；前者热性派，后者冷性派也；前者国家派，后者个人派也；前者大成于孔子、墨子，而后者大成于老子；（老子楚人，在孔子后，与孔子问礼之老聃系二人，说见汪容甫《述学·老子考异》）故前者北方派，后者南方派也。此二派者，其主义常相反对，而不能相调和。观孔子与接舆、长沮桀溺、荷篠丈人之关系可知之矣。战国后之诸学派，无不直接出于此二派，或出于混合此二派，故虽谓吾国固有之思想不外此二者可也。

夫然，故吾国之文学，亦不外发表二种之思想。然南方学派，则仅有散文的文学，如老子、庄、列是已。至诗歌的文学，则为北方学派之所专有，诗三百篇大抵表北方学派之思想者也。虽其中如“考槃”、“衡门”等篇，略近南方之思想，然北方学者所

谓"用之则行，舍之则藏"，"有道则见，无道则隐"者，亦岂有异于是哉？故此等谓之南北公共之思想则可，必非南方思想之特质也。然则诗歌的文学，所以独出于北方之学派中者，又何故乎？诗歌者，描写人生者也(用德国大诗人希尔列尔之定义)。此定义未免太狭，今更广之曰：描写自然及人生，可乎？然人类之兴味，实先人生而后自然，故纯粹之模山范水、流连光景之作，自建安以前，殆未之见。而诗歌之题目，皆以描写自己之感情为主；其写景物也，亦必以自己深邃之感情为之素地，而始得于特别之境遇中，用特别之眼观之。故古代之诗所描写者，特人生之主观的方面，而对人生之客观的方面，及纯处于客观界之自然，断不能以全力注之也。故对古代之诗，前之定义，宁苦其广，而不苦其隘也。

诗之为道，既以描写人生为事；而人生者，非孤立之生活，而在家族、国家及社会中之生活也。北方派之理想，置于当日之社会中；南方派之理想，则树于当日之社会外。易言以明之，北方派之理想，在改作旧社会；南方派之理想，在创造新社会。然改作与创造，皆当日社会之所不许也。南方之人，以长于思辩而短于实行，故知实践之不可能，而即于其理想中求其安慰之地，故有遁世无闷，嚣然自得以没齿者矣。若北方之人，则往往以坚忍之志，强毅之气，持其改作之理想，以与当日之社会争。而社会之仇视之也，亦与其仇视南方学者无异，或有甚焉。故彼之视社会也，一时以为寇，一时以为亲，如此循环，而遂生欧穆亚 (Humour) 之人生观。《小雅》中之杰作，皆此种竞争之产物也。且北方之人，不为离世绝俗之举，而日周旋于君臣父子夫妇之间，此等在在界以诗歌之题目，与以作诗之动机。此诗歌的文学，所以独产于北方学派中，而无与于南方学派者也。

然南方文学中又非无诗歌的原质也。南人想像力之伟大丰富，胜于北人远甚。彼等巧于比类，而善于滑稽，故言大则有

若北溟之鱼,语小则有若蜗角之国,语久则大椿冥灵,语短则蟪蛄朝菌。至于襄城之野,七圣皆迷;汾水之阳,四子独往,此种想像,决不能于北方文学中发见之。故庄、列书中之某部分,即谓之散文诗无不可也。夫儿童想像力之活泼,此人人公认之事实也。国民文化发达之初期亦然,古代印度及希腊之壮丽之神话,皆此等想像之产物。以我中国论,则南方之文化发达较后于北方,则南人之富于想像亦自然之势也,此南方文学中之诗歌的特质之优于北方文学者也。

由此观之,北方人之感情,诗歌的也,以不得想像之助,故其所作遂止于小篇。南方人之想像,亦诗歌的也,以无深邃之感情之后援,故其想像亦散漫而无所丽,是以无纯粹之诗歌。而大诗歌之出,必须俟北方人之感情与南方人之想像合而为一,即必通南北之驿骑而后可,斯即屈子其人也。

屈子南人,而学北方之学者也。南方学派之思想,本与当时封建贵族之制度不能相容,故虽南方之贵族,亦常奉北方之思想焉。观屈子之文,可以徵之。其所称之圣王,则有若高辛、尧、舜、禹、汤、少康、武丁、文、武;贤人则有若皋陶、挚说、彭咸、(谓彭祖、巫咸,商之贤臣也。与"巫咸将夕降兮"之巫咸自是二人,《列子》所谓"郑有神巫名季咸"者也。)比干、伯夷、吕望、宁戚、百里、介推、子胥;暴君则有若夏启、羿浞、桀纣。皆北方学者之所常称道,而于南方学者所称黄帝、广成等,不一及焉。虽《远游》一篇似专述南方之思想,然此实屈子愤激之词,如孔子之居夷浮海,非其志也。《离骚》之卒章,其旨亦与《远游》同,然卒曰:"陟升皇之赫戏兮,忽临睨夫旧乡,仆夫悲余马怀兮,蜷局顾而不行"。《九章》中之《怀沙》,乃其绝笔,然犹称重华汤禹,足知屈子固彻头彻尾抱北方之思想,虽欲为南方之学者,而终有所不慊者也。

屈子之自赞曰:"廉贞"。余谓屈子之性格,此二字尽之矣。其廉固南方学者之所优为,其贞则其所不屑为,亦不能为者也。

女嬃之詈，巫咸之占，渔父之歌，皆代表南方学者之思想，然皆不足以动屈子，而知屈子者，唯詹尹一人。盖屈子之于楚，亲则肺腑，尊则大夫，又尝筦内政外交上之大事矣。其于国家，既同累世之休戚；其于怀王，又有一日之知遇。一疏再放，而终不能易其志，于是其性格与境遇相待而使之成一种之欧穆亚，《离骚》以下诸作，实此欧穆亚所发表者也。使南方之学者处此，则贾谊（"吊屈原文"）、扬雄（"反离骚"）是，而屈子非矣，此屈子之文学所负于北方学派者也。

然就屈子文学之形式言之，则所负于南方学派者，抑又不少。彼之丰富之想像力，实与庄、列为近。《天问》、《远游》，凿空之谈，求女谬悠之语，庄语之不足，而继之以谐，于是思想之游戏更为自由矣。变三百篇之体而为长句，变短什而为长篇，于是感情之发表更为宛转矣。此皆古代北方文学之所未有，而其端自屈子开之。然所以驱使想像而成此大文学者，实由其北方之肫挚的性格，此庄周等之所以仅为哲学家，而周秦间之大诗人，不能不独数屈子也。

要之，诗歌者，感情的产物也，虽其中之想像的原质（即知力的原质），亦须有肫挚之感情为之素地，而后此原质乃显。故诗歌者，实北方文学之产物，而非儇薄冷淡之夫所能托也。观后世之诗人，若渊明，若子美，无非受北方学派之影响者，岂独一屈子然哉！岂独一屈子然哉！

译本《琵琶记》序

欲知古人，必先论其世；欲知后代，必先求诸古；欲知一国之文学，非知其国古今之情状学术不可也。近二百年来，瀛海

大通，欧洲人之讲求我国故者亦伙矣，而真知我国文学者盖鲜。则岂不以道德风俗之悬殊，而所知所感亦因之而异欤？抑无形之情感，固较有形之事物为难知欤？要之，疆界所存，非徒在语言文字而已。以知之之艰，愈以知夫译之之艰。苟人于其所知于他国者虽博以深，然非老于本国之文学，则外之不能喻于人，内之不能慊诸己，盖兹事之难能久矣。如戏曲之作，于我国文学中为最晚，而其流传于他国也，则颇早。法人赫特之译《赵氏孤儿》也，距今百五十年。英人大维斯之译《老生儿》亦垂百年。嗣是以后，欧利安拔善诸氏，并事翻译。讫于今，元剧之有译本者，几居三之一焉。余虽未读其译书，然大维斯于所译《老生儿》序中，谓元剧之曲但以声为主，而不以义为主，盖其所趑译者科白而已。夫以元剧之精髓全在曲辞，以科白取元剧，其智去买椟还珠者有几？日本与我隔裨海，而士大夫能读汉籍者，亦往往而有，故译书之事反后于欧人，而其能知我文学固非欧人所能望也。癸丑夏日，得西村天囚君所译《琵琶记》而读之。南曲之剧，曲多于白，其曲白相生亦较北曲为甚。故欧人所译北剧多至三十种，而南戏则未有闻也。君之译此书，其力全注于曲，以余之不敏，未解日本文学，故于君文之趣味神韵，余未能道焉。然以君之邃于汉学，又老于本国之文学，信君之所为，必远出欧人译本之上无疑也。海宁王国维序于日本京都吉田山麓寓庐

奏定经学科大学文学科大学章程书后

今日之奏定学校章程，草创之者，黄陂陈君毅，而南皮张尚书实成之。其小学、中学诸章程中，亦有不合于教育之理法者，以世多能知之、能言之，余故勿论。今分科大学之立有日矣，且论大学。大学中若医、法、理、工、农、商诸科，但袭日本大学之旧，不知中国现在之情形有当否？以非予之专门，亦不具论，但论经学科、文学科大学。

分科大学章程中之最宜改善者，经学、文学二科是已。余谓此张尚书最得意之作也。尚书素以硕学名海内，又于政事之暇，不废稽古。观此二科之章程内，详定教授之细目，及其研究法，肫肫焉不惜数千言。为国家名誉最高、学问最深之大学教授言之，而于中学、小学，国家所宜详定教授之范围及其细目者，反无闻焉，吾人不能不服尚书之重视此二科，又于其学术上所素娴者，不惮忠实陈其意见也。且尚书不独以经术文章名海内，又公忠体国，以扶翼世道为己任者也，故惧邪说之横流，国粹之丧失之意，在在溢于言表，于此二章程中，尤情见乎辞矣。吾人固推重尚书之学问，而于其扶翼世道人心之处，尤不能不再三倾倒也。虽然，尚书之志则善矣，然所以图国家学术之发达者，则固有所未尽焉。今不暇细论其误，特就其根本之处言之如左，以俟当局者采择焉。

其根本之误何在？曰：在缺哲学一科而已。夫欧洲各国大学，无不以神、哲、医、法四学为分科之基本。日本大学虽易

哲学科以文科之名，然其文科之九科中，则哲学科裒然居首，而馀八科无不以哲学概论、哲学史为其基本学科者。今经学科大学中，虽附设理学一门，然其范围限于宋以后之哲学，又其宗旨在贵实践而忌空谈(学务纲要第三十条)，则夫《太极图说》、《正蒙》等必在摈斥之例，则就宋人哲学中言之，又不过其一部分而已。吾人且不论哲学之不可不特置一科，又不论经学、文学二科中之必不可不讲哲学，且质南皮尚书之所以必废此科之理由如何。

(一)必以哲学为有害之学也。夫言哲学之害，必自其及于政治上者始矣。数年前海内自由革命之说，虽与欧洲十八世纪哲学上之自然主义稍有关系，然此等说宁属于政治法律之方面，而不属于哲学之方面。今不以此说之故而废直接之政治法律，何独于间接之哲学科而废之？且吾信昔之唱此说以号召天下者，不独于哲学上之自然主义瞢无所知，且亦不知政治法律为何物者也。不逞之徒，何地蔑有？昔之洪、杨，今之孙、陈，宁皆哲学家哉？且自然主义不过哲学中之一家言，与之反对者何可胜道？余谓不研究哲学则已，苟有研究之者，则必博稽众说而唯真理之从。其有奉此说者，虽学问之自由独立上所不禁，然理论之与实行，其间必有辨矣。今者政体将改，上下一心，反侧既安，莠言自泯，则疑此学为酿乱之曲糵者，可谓全无根据之说也。

(二)必以哲学为无用之学也。虽余辈之研究哲学者，亦必昌言此学为无用之学也，何则？以功用论哲学，则哲学之价值失；哲学之所以有价值者，正以其超出乎利用之范围故也。且夫人类岂徒为利用而生活者哉？人于生活之欲外，有知识焉，有感情焉。感情之最高之满足，必求之文学、美术，知识之最高之满足，必求诸哲学。叔本华所以称人为形而上学的动物，而有形而上学的需要者，为此故也。故无论古今东西，其国民之

文化苟达一定之程度者，无不有一种之哲学；而所谓哲学家者，亦无不受国民之尊敬，而国民亦以是为轻重。光英吉利之历史者，非威灵吞、纳尔孙，而培根、洛克也。大德意志之名誉者，非俾思麦、毛奇，而汗德、叔本华也。即在世界所号为最实际之国民，如我中国者，于易之太极，洪范之五行，周子之无极，伊川、晦庵之理气等，每为历代学者研究之题目，足以见形而上学之需要之存在。而人类一日存此学，即不能一日亡也。而中国之有此数人，其为历史上之光，宁他事所可比哉？今若以功用为学问之标准，则经学、文学等之无用，亦与哲学等，必当在废斥之列。而大学之所授者，非限于物质的、应用的科学，不可坐令国家最高之学府与工场阛阓等，此必非国家振兴学术之意也。夫就哲学家言之，固无待于国家之保护。哲学家而仰国家之保护，哲学家之大辱也。又国家即不保护此学，亦无碍于此学之发达。然就国家言之，则提倡最高之学术，国家最大之名誉也。有腓立大王为之君，有崔特里兹为之相，而后汗德之《纯理批评》得出版，而无所惮。故学者之名誉，君与相实共之。今以国家最高之学府，而置此学而不讲，断非所以示世界也。况哲学自直接言之，固不能辞其为无用之学。而自间接言之，则世所号为最有用之学，如教育学等，非有哲学之预备，殆不能解其真意。即令一无所用，亦断无废之之理，况乎其有无用之用哉！

（三）必以外国之哲学与中国古来之学术不相容也。吾谓张尚书之意，岂独对外国哲学为然哉！其对我国之哲学，亦未尝不有戒心焉。故周秦诸子之学，皆在所摈弃；而宋儒之理学，独限于其道德哲学之范围内研究之。然此又大谬不然者也。易不言太极则无以明其生生之旨，周子不言无极则无以固其主静之说，伊川、晦庵若不言理与气，则其存养、省察之说为无根柢。故欲离其形而上学而研究其道德哲学，全不可能之事也。至周秦诸子之说，虽若时与儒家相反对，然欲知儒家之价值，亦

非尽知其反对诸家之说不可。况乎其各言之有故、持之成理者哉！今日之时代，已入研究自由之时代，而非教权专制之时代。苟儒家之说而有价值也，则因研究诸子之学而益明；其无价值也，虽罢斥百家，适足滋世人之疑惑耳。吾窃叹尚书之知之与杞人等也，昔日杞人有忧天堕而压己者，尚书之忧道无乃类是。若夫西洋哲学之于中国哲学，其关系亦与诸子哲学之于儒教哲学等。今即不论西洋哲学自己之价值，而欲完全知此土之哲学，势不可不研究彼土之哲学。异日发明光大我国之学术者，必在兼通世界学术之人，而不在一孔之陋儒，固可决也。然则尚书之远虑及此，亦不免三思而惑者矣。

尚书所以废哲学科之理由，当不外此三者。此恐不独尚书一人之意见为然，吾国士大夫之大半，当无不怀此疑虑者也。而其不足疑虑也，既如上所述，则尚书之废此科，虽欲不谓之无理由不可得也。若不改此根本之谬误，则他日此二科中所养成之人才，其优于占毕帖括之学者几何？而我国之经学、文学，不至坠于地不已，此余所为不能默尔而息者也。

由上文所述观之，不但尚书之废哲学一科为无理由，而哲学之不可不特立一科，又经学科中之不可不授哲学，其故可睹矣。至文学与哲学之关系，其密切亦不下于经学。今夫吾国文学上之最可宝贵者，孰过于周秦以前之古典乎？《系辞》上下传实与《孟子》、《戴记》等为儒家最粹之文学，若自其思想言之，则又纯粹之哲学也。今不解其思想，而但玩其文辞，则其文学上之价值已失其大半。此外周秦诸子，亦何莫不然？自宋以后，哲学渐与文学离，然如《太极图说》、《通书》、《正蒙》、《皇极经世》等，自文辞上观之，虽欲不谓之工，岂可得哉？此外如朱子之于南宋，阳明之于明，非独以哲学鸣，言其文学，亦断非同时龙川、水心，及前后七子等之所能及也。凡此诸子之书，亦哲学亦文学，今舍其哲学而徒研究其文学，欲其完全解释，安可得

也？西洋之文学亦然。柏拉图之《问答篇》，鲁克来谑斯之《物性赋》，皆具哲学文学二者之资格。特如文学中之诗歌一门，尤与哲学有同一之性质，其所欲解释者，皆宇宙人生上根本之问题。不过其解释之方法，一直观的，一思考的；一顿悟的，一合理的耳。读者观格代、希尔列尔之戏曲，所负于斯披诺若、汗德者如何，则思过半矣。今文学科大学中，既授外国文学矣，不解外国哲学之大意，而欲全解其文学，是犹却行而求前，南辕而北其辙，必不可得之数也。且定美之标准与文学上之原理者，亦唯可于哲学之一分科之美学中求之。虽有文学上之天才者，无俟此学之教训，而无才者亦不能以此等抽象之学问养成之，然以有此等学，故得使旷世之才稍省其劳力，而中智之人不惑于歧途，其功固不可没也。故哲学之重要，自经学上言之，则如彼；自文学上言之，则如此。是故不冀经学文学之发达则已，苟谋其发达进步，则此二科之章程，不可不自根本上改善之也。

除此根本之大谬外，特将其枝叶之谬，论之如左：

一经学科大学与文学科大学之不可分而为二也。经学家之言曰："六经天下之至文"，文学家之言曰："约六经之旨以成文"。二者尚书岂不知之，而顾别经学科于文学科中者，则出于尊经之意，不欲使孔孟之书与外国文学等侏俪之言为伍也。夫尊孔孟之道，莫若发明光大之；而发明光大之之道，又莫若兼究外国之学说。今徒于形式上置经学于各分科大学之首，而不问内容之关系如何，断非所以尊之也。且果由尚书之道以尊孔孟，曷为不废外国文学也？貌为尊孔，以自附于圣人之徒，或貌为崇拜外国，以取媚于时势，二者均，窃为尚书不取也。为尚书辩者曰：西洋大学之神学科，皆为独立之分科，则经学之为一独立之分科，何所不可？曰：西洋大学之神学科，为识者所诟病久矣。何则？宗教者信仰之事，而非研究之事，研究宗教是失宗教之信仰也，若为信仰之故而研究，则又失研究之本义。

西洋之神学，所谓为信仰之故而研究者也，故与为研究之故而研究之哲学，不能并立于一科中。若我孔孟之说，则固非宗教而学说也，与一切他学均以研究而益明。而必欲独立一科，以与极有关系之文学相隔绝，此则余所不解也。若为尊经之故，则置文学科于大学之首可耳，何必效西洋之神学科，以自外于学问者哉？

一群经之不可分科也。夫"不通诸经，不能解一经"，此古人至精之言也。以尚书之邃于经学，岂不知此义，而顾分经学至十一科者，则以既别经学于文学，则经学科大学中之各科，未免较他科大学相形见少故也。今若合经学科于文学科大学中，则此科为文学科大学之一科，自不必分之至析。夫我国自西汉博士既废以后，所谓经师，无不博综群经者，国朝诸老亦然。且大学者，虽为国家最高之专门学校，然所授者亦不过专门中之普通学，与以毕生研究之预备而已。故今日所最亟者，在授世界最进步之学问之大略，使知研究之方法。至于研究专门中之专门，则又毕生之事业，而不能不俟诸卒业以后也。

一地理学科不必设也。文学科大学中之有地理科，斯最可异者已。夫今日之世界，人迹所不到之地殆少，故自地理学之材料上言之，殆无可云进步矣。其尚可研究之方面，则在地文、地质二学，然此二学之性质属于格致科，而不属于文学科。今格致科大学中既有地质科矣，则地理学之事，可附于此科中研究之，若别置一科，不免有重复之弊矣。

由余之意，则可合经学科大学于文学科大学中，而定文学科大学之各科为五；一经学科，二理学科，三史学科，四国文学科，五外国文学科(此科可先置英德法三国，以后再及各国)。而定各科所当授之科目如左：

一　经学科科目　(一)哲学概论　(二)中国哲学史　(三)西洋哲学史　(四)心理学　(五)伦理

学 （六）名学 （七）美学 （八）社会学 （九）教育学 （十）外国文

二 理学科科目 （一）哲学概论 （二）中国哲学史 （三）印度哲学史 （四）西洋哲学史 （五）心理学 （六）伦理学 （七）名学 （八）美学 （九）社会学 （十）教育学 （十一）外国文

三 史学科科目 （一）中国史 （二）东洋史 （三）西洋史 （四）哲学概论 （五）历史哲学 （六）年代学 （七）比较言语学 （八）比较神话学 （九）社会学 （十）人类学 （十一）教育学 （十二）外国文

四 中国文学科科目 （一）哲学概论 （二）中国哲学史 （三）西洋哲学史 （四）中国文学史 （五）西洋文学史 （六）心理学 （七）名学 （八）美学 （九）中国史 （十）教育学 （十一）外国文

五至八 外国文学科科目 （一）哲学概论 （二）中国哲学史 （三）西洋哲学史 （四）中国文学史 （五）西洋文学史 （六）国文学史 （七）心理学 （八）名学 （九）美学 （十）教育学 （十一）外国文

去毒篇

（鸦片烟之根本治疗法及将来教育上之注意）

人之谨疾也，必审夫疾之所由起。起居之不时，饮食之无节，侈于嗜欲而啬于运动，此数者，致病之大源也。不治其源，

而俟其病而谨之，虽旋病旋愈，未为善卫生也。医之治疾也，亦然。不告以摄生之道，而惟标之是治，虽百试百效，未为良医也。此不独个人身体上之疾病然也，国民之精神上之疾病，其治之之道，亦无异于是也。

今试问中国之国民，曷为而独为鸦片的国民乎？夫中国之衰弱极矣，然就国民之资格言之，固无以劣于他国民。谓知识之缺乏欤？则受新教育而罹此癖者，吾见亦伙矣。谓道德之腐败欤？则有此癖者不尽恶人，而他国民之道德，亦未必大胜于我国也。要之，此事虽非与知识道德绝不相关系，然其最终之原因，则由于国民之无希望、无慰藉，一言以蔽之，其原因存于感情上而已。

人之有生，以欲望生也。欲望之将达也，有希望之快乐；不得达，则有失望之苦痛。然欲望之能达者一，而不能达者什佰，故人生之苦痛亦多矣。若胸中偶然无一欲望，则又有空虚之感乘之。此空虚之感，尤人生所难堪，人所以图种种遣日之方法者，无非欲祛此感而已。彼鸦片者，固遣日之一方法，而我国民幸而于数百年前发见之，则其骛而趋之，固不足怪，顾独我国民之笃嗜之也，其故如何？

古人之疾饮酒、田猎，今人之疾鸦片、赌博；西人之疾在酒，中人之疾鸦片。前者阳疾，后者阴疾也；前者少壮的疾病，后者老耄的疾病也；前者强国的疾病，后者亡国的疾病也；前者欲望的疾病，后者空虚的疾病也。然则我国民今日之有此疾病也，何故？吾人进而求其原因。则自国家之方面言之，必其政治之不修也，教育之不溥及也；自国民之方面言之，必其苦痛及空虚之感深于他国民，而除鸦片外，别无所以慰藉之之术也。此二者中，后者尤其最要之原因。苟不去此原因，则虽尽焚二十一省之罂粟种，严杜印度南洋之输入品，吾知我国民必求所以代鸦片之物，而其害与鸦片无以异，则固可决也。

故禁鸦片之根本之道，除修明政治，大兴教育，以养成国民之知识及道德外，尤不可不于国民之感情，加之意焉。其道安在？则宗教与美术二者是。前者适于下流社会，后者适于上等社会；前者所以鼓国民之希望，后者所以供国民之慰藉。兹二者，尤我国今日所最缺乏，亦其所最需要者也。

宗教之说，今世士大夫所斥为迷信者也。自知识上言之，则神之存在，灵魂之不灭，固无人得而证之，然亦不能证其反对之说，何则？以此等问题，超乎吾人之知识外故也。今不必问其知识上之价值如何，而其对感情之效，则有可言焉。今夫蚩蚩之氓，终岁勤动，与牛马均劳逸，以其血汗，易其衣食，犹不免于冻馁，人世之快乐，终其身无斯须之分，百年之后，奄归土壤。自彼观之，则彼之生活果有何意义乎？而幸而有宗教家者，教之以上帝之存在，灵魂之不灭，使知暗黑偪促之生活外，尚有光明永久之生活。而在此生活中，无论知愚贫富，王公编氓，一切平等，而皆处同一之地位，享同一之快乐，今世之事业，不过求其足以当此生活而不愧而已。此说之对富贵者之效如何，吾不敢知；然其对劳苦无告之民，其易听受也必矣。彼于是偿现世之失望以来世之希望；慰此岸之苦痛以彼岸之快乐。宗教之所以不可废者，以此故也。人苟无此希望，无此慰藉，则于劳苦之暇，厌倦之馀，不归于鸦片，而又奚归乎？余非不知今日之佛教已达腐败之极点，而基督教之一部，且以扩充势力干涉政治为事，然苟有本其教主度世之本意，而能造国民之希望与慰藉者，则其贡献于国民之功绩，虽吾侪之不信宗教者，亦固宜尸祝而社稷之者也。

吾人之奖励宗教，为下流社会言之，此由其性质及位置上有不得不如是者。何则？国家固不能令人人受高等之教育，即令能之，其如国民之智力不尽适何？若夫上流社会，则其知识既广，其希望亦较多，故宗教之对彼，其势力不能如对下流社会

之大，而彼等之慰藉不得不求诸美术。美术者，上流社会之宗教也。彼等苦痛之感，无以异于下流社会，而空虚之感，则又过之。此等感情上之疾病，固非干燥的科学与严肃的道德之所能疗也。感情上之疾病，非以感情治之不可。必使其闲暇之时，心有所寄，而后能得以自遣。夫人之心力，不寄于此，则寄于彼，不寄于高尚之嗜好，则卑劣之嗜好所不能免矣。而雕刻、绘画、音乐、文学等，彼等果有解之之能力，则所以慰藉彼者，世固无以过之。何则？吾人对宗教之兴味存于未来，而对美术之兴味存于现在。故宗教之慰藉，理想的；而美术之慰藉，现实的也。而美术之慰藉中，尤以文学为尤大。何则？雕刻、图画等，其物既不易得，而好之之误，则留意于物之弊，固所不能免也。若文学者，则求之书籍而已，无不足，其普遍便利，决非他美术所能及也。故此后中学校以上，宜大用力于古典一科，虽美术上之天才不能由此养成之，然使有解文学之能力，爱文学之嗜好，则其所以慰空虚之苦痛，而防卑劣之嗜好者，其益固已多矣。此言教育者所不可不大注意者也。

以上所述，不过就大略言之，非谓上流社会不能有宗教上之信仰，下等社会不许有美术之嗜好也。鸦片之根本治疗法，不出于此二者。若不留意于此，而惟禁之之务，则虽以完全之警察，严酷之刑罚随其后，亦必归于无效。就令有效，不过横溢而为他嗜好而已耳。防民之口，甚于防川，况民之感情乎？今政府有禁鸦片之议，而民间亦渐有自知戒绝者，特不就根本上下手，则恐如庸医之治标，终无勿药之一日，故略抒所见为社会告焉。

纪　言

光绪丙午冬十月，国维以父忧居里门，有乡先生六七人，踵然叩门，入曰："学部新令，凡府厅州县，各置一劝学所，并置学务总董一人，以总揽一邑之学务。吾子素明于教育，但居乡之日浅，未得奉教。今邑侯令某等举总董，既以吾子应矣，子其毋辞！"余应之曰：嘻！以今日吾邑教育情形观之，虽欲不辞，其可得乎？此非徒吾邑之咎也，以全国教育大势如是，故一邑教育之结果，势不能不如是也。案劝学所之设，所以劝学龄儿童人人就学，以图教育之普及也。今吾邑学龄儿童之数，尚未有统计，然计其大数，当不下万人，故城镇须有容四五百人之小学十馀所，乡僻须有容五六十人之单级小学百所，然后得举人人就学之实。试问吾邑果有十分之一之设备否乎？吾邑之学校，举城镇中之大者，每校不能容五十人，然亦不过十数校，其中有学校之名而无学校之实者，且过半焉。既无设备，奚以劝人。此其不能不辞者一也。外国通例，小学经费皆系村民负担，由地方官征之，而赋之于学校。今政府尚未定小学经费负担之道，徵取之法，而上所谓十数校之经费，皆地自为筹，人自为政，绅主其事，而官受其成。其贤者，则因以为功；其不肖者，且缘以为利。小民负戴之豆麦，屠宰之羊豕，几于无物不税，无地不征，而所教者不过数十市民之子弟，则其谤讟实有由矣。且地方绅士，岂尽善良，小镇尤甚。凋劣之青衿，折阅之贾竖，窥一时之大势，窃兴学之美名。官以办学之人而稍加敬礼，绅乃藉官之势以肆其恣睢，甚或以办学为词讼之媒，以公校为赌博之地。长官之耳目既不周于僻壤，小民之嫉怨且有甚于教堂。若欲广

设学校，则必更添经费，今筹款既无定章，劝学必分区域，则搜括之法既不能异于曩时，而劝学之员又岂必遂无若辈。吾恐小民未见其利，而先受其害，欲使子弟就学，盖亦难矣。此其不能不辞者二也。夫以设备之如此，经费之如彼，非学部统筹全局定制于内，疆吏斟酌情形奉行于外，而徒执人人而劝之学，斯已左矣。且学务总董之职，例兼县视学，则各校教科之良窳，教员之当否，亦其专责。夫学校之成绩，视教员之得人。今教育之缺乏可谓极矣。吾浙一省，尚无完全之师范学校，其高等学堂附属之师范简易科卒业者，学术卤莽，教授拙劣，断不足胜教员之任，况人数亦属无几。今吾邑已有之校，教员称职者十不得一二，若欲增设，奚自求之？此又疆吏预备之不早，而无术以补救者也。以如此之学校，如此之教员，欲以造就国民资格，盖亦难矣。吾家有儿童及学龄矣，宁委诸私塾，而不愿遣之入公校，其奚以劝人？此其不能不辞者三也。故就地方教育情形，非学部通筹全局，立其根本，则虽圣贤豪杰，亦无以善其后，况不才如某者乎？且某尚欲研究学问，又将有四方之役，未能以身委诸一邑之公益也，故不敢。既以告于乡先生，遂泚笔而记之。夫天下事未有纲领不张，而细目厘然者。上之人苟不总揽大局，妥为预备，而遽以劝学责诸地方，即使学校如林，亦不过如上文所述之各校而已。乌呼！观于一县，而天下之教育可知矣。故记对客之语，以为有教育之责者告焉。

教学小言十二则

学部之职，各国所谓伴食大臣也。今朝廷立学部，而以亲贤之枢臣领之。上之视学部，如是其重也；学部之足以有为，如

是其易也;学部立二月矣,而不闻发一号,施一令,部臣之于学事,如是其慎也。处甚重之地,乘易为之势,而又临之以谨慎。其有所为也,则世之所以颂祷学部者当如何?其无所为也,则世之责备之者又当如何矣?

今人日日言初等教育,至中等教育,则往往谢不敏,若进而主张高等及专门教育,未有不惊其河汉者也。夫以学生修学之次序言之,则先初等、中等,而后及高等教育,固甚当也。若论学问之根柢,与教师之所自出,则初等教育之根柢存于中等教育,中等教育之根柢存于高等教育,不兴高等教育,则中等及初等教育亦均无下手之处。世人之主义,余曩者谓之平凡主义。既而思之,此名尚未适当,彼等实苟且主义也,颠倒主义也。曰师范传习所,曰私塾改良会,尤苟且主义中之苟且者也。

吾国之所素乏及现在之所最需要者,高等及中等教育也。若夫初等教育,则夫城市村落之蒙塾,虽其卤莽灭裂实甚然,仅可谓之不完全,未可谓之绝无也。至高等教育,则在今日谓之无也可矣。今之君子,动曰:"小学!小学!"然不兴中等教育,则小学之教师,其能贤于昔之蒙塾者几何?不兴高等教育,则中学之教师,又安从得乎?兴高等教育,则食其利者,不独初等及中等教育,而二者实于是立其根柢。若但言初等小学,则虽平凡乎,苟且乎,恐平凡苟且之成绩,亦终不可得也。

吾人之主义,谓之贵族主义。但所谓贵族主义者,非政治上之贵族主义,而知力上之贵族主义也。夫人类知力之不齐,此彰明较著之事实,无可讳也。初等教育以普及全国为宗旨,故虽下愚之人,亦有受教育之权利,而国家亦有教育之之义务。初等教育之所以为最难之事业者,其故半由于此也。若高等教育,其性质则全与此异。今举我全国中学生而行选拔试验,集其知力之优胜及稍有普通学及外国文之知识者,约可得数千人。然后与以一二年严密之预备,而授以专门之学。吾知其成

绩较之外国之蹈小学、中学之次序，而按格而人大学者，必有优无劣也。以今日人才之取乏如彼，而国家待用之亟如此，则育才之方法未有适于此者也。故贵族主义，今日最适之主义也。况其馀润所及，又足以立中学小学之根柢乎？

难者曰："如子之说，则今之小学、中学，既无教师矣，则高等教育之教师，又乌乎取之？"曰：此非用外人不可。夫外人者，当事者之所患也：患其侵教育权也，患其不得其人也，患得其人而不为用也。夫用舍之权在我，则权何自而侵？至后二者，唯监督者之不得其人，斯有之耳。然以观今日监督学堂之人，则其于本国人，未必能用之，况外人乎？以监督者之不得其宜，而谓外人之不可用，则未免因噎而废食也。

高等教育既兴，则外国留学可废。以后海外留学生，限于分科大学卒业生中选之，以研究学术之阃奥。全国官费生以百馀人为额，私费者听之。其大学中未设立之科，则亦得委托外国大学教授。以后分科大学之教师，渐以大学卒业后之留学生，及学力与之相等者代之。如此十年，则分科大学中除授外国语学外，可无以外国人而担任讲座者矣，此永久之策也。

留学生之数之多，如我中国之今日，实古今中外之所未闻也。通东西洋之留学生数不下万人，每人平均岁以五百元计，则岁需五百万元。以此五百万元兴国中之高等教育，不虞其不足，即令稍有不足，其受教育之人数，必倍于今日之留学生之数无疑也。且留学生之大半，所学者速成政法耳，速成师范耳。以不谙外国语之人，涉数千里之外，学至粗浅之学，而令东京之私立学校得因之以为市，此日本文部省限制私立学校令之所以发也。而我国留学生之大半起而争之，曰停课，曰归国，其问题悬至今日而未有所决。此足以窥留学生多数之知识，而昔之勇于派遣者，亦不得不分任其责也。既派遣者已无可如何，后之谋教育者，不可不知所变计矣。

异哉我国绅士之势力，竟如此其大乎？吾非谓绅士之不可有势力也，以绅士之不知教育之无异于官也，则不能不惊其势力之大矣。夫教育之事，以明教育者为之则可耳，官可也，绅亦可也。苟一为绅士，而即可以任教育之事，吾不能知绅之有以异于官否也。以今日之某省学会之所陈议观之，余始知绅士之为万能之人也。

世之勇于任教育者有四途：有以为公益者焉，有以为势力者焉，有以为名高者焉，有以为实利者焉。为公益而为之者，圣贤也；为势力而为之者，豪杰也；为名与利而为之者，小人也。圣贤不可得，得豪杰而用之，斯可矣。若夫小人，则以教育为一手段，而不以为目的，虽深明教育之人犹不可用，况乎以群盲而聚讼乎？

去岁之冬，我中国学界最多事之时代也。于东京，则有留学生多数之停课。于南京，则有苏学生与赣、皖学生之争额。于苏州，则有苏、松太学生与常、镇、淮、扬、徐海学生之争。东京之事，既如上文所论矣。南京之事所争者，犹省界也。苏州之事，则浸而及府界、县界矣。曾谓我国最有望最可爱之学生，而量如是狭隘乎？人类同胞之思想，在今日固有所不可行，至于中国人之思想，则凡书左行字而说单独语者，当无不有之。乃以我国最有望最可爱之学生，而所争者如此，此不能不为教育前途惜者也。

管理学堂者湘人，则湘籍之学生居其半额矣；若为闽人、浙人，则闽若浙籍之学生居其半额矣。管理学堂者以同乡之谊取学生，学生以同乡之力抵抗之，十七省非同乡会之独摈苏人，则亦同乡会之一种也。故我中国无中国人也，有湘人、浙人、苏人、……而已。人初相见，必问贵省，省乎？府乎？县乎？此种陋劣根性，其根柢远存于千百年以前，欲一旦扫除而廓清之，吾知其难也，是在有教育之责者有以渐而化之矣。

以中国之大，当事及学者之众，教育之事之亟，而无一人深究教育学理及教育行政者，是可异已。以余之不知教育，且不好之也，乃不得不作教育上之论文，及教育上之批评，其可悲为如何矣！使教育上之事，余辈可以无言，即欲有言，而有人代为言之也，则岂独我中国教育之幸哉？亦余个人之私幸也！

教育小言十则

（一）名与实之相背驰也久矣！地方自治也，教育普及也，皆天下至美之名，而其实固非一朝一夕之所能几也。今日之时代，乃预备之时代，而非实行之时代。若以预备为实行，是犹伐一年之木，而刈五月之禾，必无效矣。今之言政治、言教育者，殆此类也。

（二）今日教育行政上之官，非不备也；大中小学校之名目，非不具也。苟但以教育为名，则吾不知；如欲养成国民之资格，增进国民之知识，以与列国角逐，则天下之学校之不在当闭之列者盖寡，而关系教育人员之不在当淘汰之列者，盖无几矣。

（三）今有人，耔种未下，而延人食其秋之实；牛羊未字，而约人享其子之肉。未有不笑其愚且妄者也。今未有学校之设备，而设劝学所，此亦前者之类也。

（四）凡用人之要，一国之中，专任一职之人多，而坐论大局之人少，则一国之事鲜不举矣。一校之中，实行教授之人多，而名为管理之人少，则一校之成绩必可观矣。今日中学以上之监督、庶务、斋务等员，（外国此项职员，例以教员兼充。）小学之堂长、董事等员，（今日各地方小学，殆无不有董事，而堂长亦鲜有以教员兼充者。）犹苦其冗，而复继之以劝学总董、劝学员，是以

冗员为未足，而又益之也。

（五）甚矣，行政之事牵一发而全身俱动也。今欲核定教育经费，非整理全国之财政不可。欲调查学龄儿童，非作全国人口之统计不可。此系度支部、民政部、学部公共之事业，苟财政之预算未定，警察之制度未备，而欲冀教育之普及，虽圣贤豪杰亦唯有束手坐困而已。

（六）既限制留学，则国内之高等教育，不可不兴。既设劝学所，则初等教育之设备，不可不亟。而初等教育之设备，其事关于财政、户口上之大问题，较之高等教育尤为繁赜。故限制留学之令不必反汗，而劝学所之设，自不可不缓之数年之后也。

（七）欲兴高等教育，则其教员必聘诸外国矣。今有人，欲建一大工厂，则其机器锅炉必购诸外国，未有用旧日之器械者也。苟我国自有适用之器械，合格之教员，岂不甚善，其如今日之绝无何？而言者谈及用外人，辄以为惧。夫以不习重学、汽学之人而管理机器，则汽焗必有爆烈之患。以不能用人之人而统率外人，则外人之不能用固其所也。以不能用外人之故，而诋外人为不足用，亦犹不明重学之理而毁机器也。

（八）今日上所恃以为奔走天下之具者，高官耳，厚禄耳；其上者则知用礼貌矣。善用人者，固不能不用爵禄与礼貌，然其要尤在能尽其用。夫人之有一长者，未有不自知者也。使上亦能知之，而能尽之，则知己之感固有视爵禄礼貌为重者。此郭子仪所以能以奴隶役浑瑊，而海兰察所以甘受阿桂之怒骂者也。用中人然，用外人亦然。夫彼苟能为我用，则安有揽权旷职之弊，如人人所惧者哉？若以今日之用人者当之，岂徒外人，虽本国人亦乌见其必能用也？

（九）吾人所悲者，岂独今日专门之教师不能悉求之本国哉？即此寥寥用人之人，而亦不可多得，则天下人才之消乏何如矣。夫能用人者，必其人之学识等于所用之人，而又有虚心

实力之美德；即不然，亦必明白事理，而又素有德望者，然后人敬服之。若此寥寥数十人，而亦不得其人，则不佞所主张高等教育之计划，亦终于失败矣。

（十）专门学教师之非外人所能胜任者，其他日之文科大学乎？其中之授外国哲学、外国文学者，固聘诸他国而有馀。至欲求经学、国史、国文学之教师，则遗老尽矣。其存者，或笃老，或病废，故致之不易。就使能致，或学问虽博，而无一贯之系统；或迂疏自是，而不屑受后进之指挥；不过如商彝、周鼎，藉饰观瞻而已。故今后之文科大学，苟经学、国文学等无合格之教授，则宁虚其讲座，以俟生徒自己之研究；而专授以外国哲学、文学之大旨。既通外国之哲学、文学，则其研究本国之学术，必有愈于当日之耆宿者矣。故真正之经学、国史、国文学之专门家，不能不望诸此辈之生徒，而非今日之所能得也。

教育小言十三则

（一）今有一厂主，集群职工而谕之曰："汝等各勤汝职，数年后，余将使汝治会计，事少而偿多，足以剂汝今日之劳矣。汝等虽不娴，余不汝责也。"群职工大喜，日夜以希主人之所以许之者，事益不治。呜呼！如斯厂者，为职工计诚得矣，其如一厂之资本何？余以为今之以官爵奖励人才者，实无以异于此也。

（二）今之世界，分业之世界也。一切学问，一切职事，无往而不需特别之技能，特别之教育，一习其事，终身以之。治一学者之不能使治他学，任一职者之不能使任他职，犹金工之不能使为木工，矢人之不能使为函人也。

（三）今之用人行政者，则殊异乎是。夫天下之事至繁赜

也，所需之人才至纷沓也，而上所以驭之者至简。始则以“洋服”二字括之，继则以“新学”或“新政”二字括之；其所以奔走之者尤简，则以“官”之一字括之。

（四）夫治官之事而以官奔走之，犹可言也。然必须所与之官与其所治之事相合，然后在上者能收其用，而在下者能尽其职。今则不然，师范生服务期满，则与以官矣，高等教育之卒业者，亦与以官矣。

（五）夫官之名至广莫也，种类至复杂也。以能任一事之才，而与以至广漠之名，使之他日治不可知之事，比之厂主之使职工治会计者，其智之相越，盖不远矣。

（六）且官之为物，兼劳动与报酬二义。其所受之报酬，即所以偿其同时之劳动，非可以为奖励之具也。如以是为奖励，则人之得之者，必但注意于报酬之一面，而忘其劳动之一面；不然，则奖励之谓何矣？且师范生服务期限止于五年，以五年之劳动，而于相当之报酬外，又得终身之报酬；为劳动者计则得矣，上之所以报之者，独不虑有所不给乎？

（七）吾国下等社会之嗜好，集中于利之一字；上中社会之嗜好，亦集中于此。而以官为利之代表，故又集中于官之一字。夫欲以一二人之力，拂社会全体之嗜好，以成一事，吾知其难也。知拂之之不可，而忘夫奖励之之尤不可，此谓能见秋毫之末，而不能见泰山者矣。

（八）教育者，神圣之事业也。日本之不以教员待教员，而以官待教员，吾人之素所不喜也。然以今日我国上下之趋势观之，则知彼国之以教员为一官职，而即于其中迁转者，真可谓斟酌于教育之独立，与社会人心之趋向之间，而得其平者矣。

（九）夫教员、医生、政治家、法律家、工学家之学，固职业的学问也。对此等学问家，而以其职业上相当之官与之，则上得以收其用，而下得以尽其长，固非徒奖励之为而已。但美其名

曰奖励，曰报酬，而浑其报酬之之物，曰官，则于用人之目的已失，而其手段又误。如上文之所批评，其理固人人之所易解也。以职业的学问而犹若是，况于非职业的学问乎？

（十）非职业的学问何？科学、哲学、文学、美术四者是已。治职业者，苟心乎职业外之某物（官），则已不能平心于其职，况乎对非职业的学问家，而与以某种之职业（官）乎？故以官奖励职业，是旷废职业也；以官奖励学问，是剿灭学问也。今以官与服务期满之师范生，非所谓以官奖励职业者乎？以官之媒介之举人、进士予卒业生，非所谓以官奖励学问者乎？上之所以奖励之者如此，无怪举天下不知有职业学问而惟官之是知也。

（十一）日本当明治七年间，日人谓其大学校曰“官吏制造所”。试问我国之制造官吏者，独一大学而已乎？以大学为未足，而又制造之于优级初级师范学校矣；以国内为未足，而又制造之于国外矣。

（十二）今之人士之大半，殆舍官以外无他好焉。其表面之嗜好，集中于官之一途，而其里面之意义，则今日道德、学问、实业等皆无价值之证据也。夫至道德、学问、实业等皆无价值，而惟官有价值，则国势之危险何如矣？社会之趋势既已如此，就令政府以全力补救之，犹恐不及，况复益其薪而推其波乎？

（十三）故为今日计，政府不可不执消极及积极之二方法。消极之法，则不以官为奖励之具是已；积极之法，则必使道德、学问、实业等有独立之价值。然后足以旋转社会之趋势。然用第二方法而一不慎，则世且有以道德、学问、实业为手段，而求官者，失之毫厘，差以千里，此又不可不注意也。

教育小言十则

（一）学术之绝久矣。昔孔子以老者不教、少者不学为国之不祥；闵子马以原伯鲁之不悦学，而卜原氏之亡。今举天下之人而不悦学，几何不胥人人为不祥之人，而胥天下而亡也？

（二）或曰：今日上之人日言奖励学术，下之人日言研究学术，子曷言其不悦学也？曰：上之奖励之者，以其名也，否则，以其可致用也，其为学术自己故而尊之者几何？下之研究之者，亦以其名也，否则，以其可得利禄也，否则，以其可致用也，其为学术自己故而研究之者，吾知其不及千分之一也。

（三）夫然，故今之学者，其治艺者多，而治学者少。即号称治学者，其能知学与艺之区别，而不视学为艺者，又几人矣？故其学苟可以得利禄，苟略可以致用，则遂嚣然自足，或以筌蹄视之。彼等于学问，固无固有之兴味，则其中道而止，固不足怪也。

（四）治新学者既若是矣，治旧学者又何如？十年以前，士大夫尚有闭户著书者，今虽不敢谓其绝无，然亦如凤毛麟角矣。夫今日欲求真悦学者，宁于旧学中求之。以研究新学者之真为学问欤，抑以学问为羔雁欤，吾人所不易知。不如深研见弃之旧学者，吾人能断其出于好学之真意故也。然今则何如？

（五）德清俞氏之殁，几半年矣。俞氏之于学问，固非有所心得；然其为学之敏，与著书之勤，至耄而不衰，固今日学者之好模范也。然于其死也，社会上无铺张之者，亦无致哀悼之词者，计其价值，乃不如以脑病蹈海之留学生。吾国人对学问之兴味如何，亦可于此观之矣。

（六）然吾人亦非谓今之学者绝不悦学也；即有悦之者，亦无坚忍之志，永久之注意。若是者，其为口耳之学则可矣；若夫绵密之科学，深邃之哲学，伟大之文学，则固非此等学者所能有事也。

（七）日之暮也，人之心力已耗，行将就床，此时不适于为学，非与人闲话，则但可读杂记小说耳。人之老也，精力已耗，行将就木，此时亦不适于为学，非枯坐终日，亦但可读杂记小说耳。今奈何一国之学者，而无朝气，无注意力也，其将就睡欤？抑将就木欤？吾不得而知之。吾但祈孔子与闵子马之言之不验而已矣。

（八）要之，我国人废学之病，实原于意志之薄弱。而意志薄弱之结果，于废学外，又生三种之疾病：曰运动狂，曰嗜欲狂，曰自杀狂。

（九）前二者之为意志薄弱之结果，人皆知之。至自杀之事，吾人姑不论其善恶如何，但自心理学上观之，则非力不足以副其志，而入于绝望之域，必其意志之力不能制其一时之感情，而后出此也。而意志薄弱之社会，反以美名加之，吾人虽不欲科以杀人之罪，其可得乎？

（十）然则今日之言教育者，宜如何讲求陶冶意志之道乎？然教育家中，其有强毅之意志者有几？诗曰："螟蛉有子，果赢负之。教诲尔子，式谷似之。"此大可为社会前途虑者也。

教育普及之根本办法（条陈学部）

天下有至美之名，而其实至不易举者，教育普及之事，亦其一也。我国今日，下之言教育者，罔不曰普及；上之施教育者，

亦罔不曰普及。今部中既颁劝学所章程于各省,且督以实行矣。夫能如是而普及,岂不甚善。然苟由今之道而不筹其根本办法,则恐其实未举而其害已形。夫有其名而无其实,犹可说也,至无其实而不胜其害,则不可说也。天下未有根本不培而枝叶能茂者,则其有害无利固不足怪。夫圖其根本者,其事固艰,其效固迟,然此外更无易而且速之法。则与其欲速而不达,何如日进而有功;与其改之于方来,何如图之于其始。夫教育普及,理想也;国民之程度与地方之经济,实际也。理想在所必达,而实际尤不容不知。今将其今日不易举之处,并其根本办法,陈诸钧座,以备采择。

一宜详定初等教育经费办法也　今天下户口尚未有统计,故学龄儿童之数不可确知。然计其大略,则儿童之及学龄者,每州县至少当不下三万人。若令悉数就学,则城镇须有容三四百人之多级小学二三十所,乡僻须有容五六十人之单级小学二三百所,然后得举教育普及之实。单级小学,一校之经费,每岁约三百元;多级小学(容三四百人者),一校之经费,每岁约二千元至二千五百元;即以单级校三百校、多级二十校计之,一州县每岁须十三四万元。试问今日就一州县,能筹如许之巨款乎?而筹款之事,亦尚未有定章。唯奏定劝学所章程第四条曰:“此项学堂经费,皆责成村董就地筹款,官不经手”。夫“就地筹款”四字,固东西通行之成规,亦至当不易之办法。以受教育者为村民之子弟,则任负担者,宜为子弟之父兄,势所固然,理亦宜尔。但责成村董,则其弊有不可胜言者。国维海宁人也,不知他处,请言海宁之教育经费。海宁高等初等小学共十余校(惟各校生徒无逾五十人者),其筹款之方法,所谓“责成村董,官不经手”者也。其出诸昔之书院经费,及加诸大捐项,或剔自中饱者,尚无病于民。而其他校之经费,往往人自为筹,地自为政,绅主其事,而官受其成。其贤者,则因以为功,而不能加以干涉;其不

肖者，且缘以为利，而祸将不可胜言。夫地方绅士岂尽善良，凋劣之青衿，不学之贾竖，窥一时之大势，窃兴学之美名。官以办学之人而稍加敬礼，绅乃藉官之势以肆其恣睢。小民负戴之菽麦，屠宰之羊豕，几于入市无税无物不征。而其藉以干预他事，武断乡曲者，更无论矣。长吏之于乡僻，既为耳目所不周；小民之疾学堂，殆视教会为尤甚。以教会不过习惯上之冲突，而学堂则关乎生计上之问题故也。一邑如此，天下可知矣。以今日至不普及之教育，而其效如此，则普及教育之需莫大之经费者，其效更可睹矣。揆其所由，皆由当日未定筹款方法所致。故部中亟应与度支部、民政部，及各省督抚察看地方情形，定教育经费负担之额，征取之法，以为经常税之一部，取之自官，而分配之于各校。要之，筹款不妨责诸村镇之绅，而征取必由行政之吏。万不可使筹款之人，即为征税之人；尤不可使征税之人，即为办学之人。庶不伤家庭学校间之感情，而小民可以劝学；亦不紊立法行政上之系统，而权限各有攸归。揆之各国，无不皆然。以筹款为议会之专责，而兴学与征税乃行政上分别之事业故也。夫国维固非敢谓官皆贤而绅皆不肖也。但官有陞转以劝于前，有惩诫以随其后，视绅之无责任者有间矣。且一切租税悉自官征，归之于经常之税，而征之自官吏之手，则上之取之也专，而下之输之也便，视绅之人自为制者不侔矣。欲定此法，自不得不需数年之研究，与民政部、度支部及地方督抚之赞助，是在以果毅之力、精密之心，急起图之而不容稍缓者矣。规制既一，骚扰自除，虽普及不可骤期，而根本庶几稍立。今当一面核定经费，一面养成教员；逮教员养成之时，亦经费将定之日。苟人人知教育之有效，即加税以何难？倘人人视学校为病民，虽劝学而奚益？舍此不图，则必焚毁学校之案日增于前，而于教育普及之道去之已远。此于教育之前途关系不小，此不可不为根本计者一也。

一宜大兴高等教育以作中等初等教育之基础也 庚子以前之言教育者，尚未知有高等、中等、初等之别，故其时京师及各省所兴办者，皆有名无实之大学高等学堂也。至近数年而提倡初等教育及师范教育之声洋溢于耳，国维则谓楚则失矣，而齐亦未为得也。今之君子辄曰："初等教育为中等教育之基础，中等教育为高等教育之基础。"此自生徒入学之次序言之，固为得矣；岂知论国家兴学之次序，则有大不然者乎？夫欲兴小学，则不可无小学之教师，而小学之教师，非受中等教育者不能为也；欲兴中学，不可无中学之教师，而中学之教师，非受高等之教育者不能为也。此不独理论上为然，实际亦如是。欧洲大学之立，远者千馀年，近者亦二三百年；至小学之普及，则仅近百年内之事耳。国维向谓主张初等教育及中等教育者为平凡主义、颠倒主义，实以此也。今日之小学教师，稍有知识者未有以为胜任愉快者也。然彼等知小学之教师必出于中学及师范学校，亦思中学及师范学校之教师又安从出乎？中学及初级师范，每府例各设一校，其教员势不能悉聘诸外人，而我国人之能称此职者有几人乎？无完善之中学及师范学校，而欲求小学之进步，不可得也。以此论法推之，则无完善之大学、专门学校，而欲求中学及师范学校之进步，亦必不可得也。春间部中推广优级初等师范之电，各省多未奉行。窃谓学部宜以全国之高等教育为己直辖之事业，除于京师之大学堂整顿扩充外，至外须于保定、西安、武昌、成都、江宁、广州六处置大学，或专门学校。悉聘外人以为教师，而选拔生徒之稍受教育、才质聪颖、国文通畅者，与以相当之预备(外国文及数学、自然科学)，而授以专门之学。或附设优级师范于其中，或就他日生徒之已卒业而有为中学师范学校教师之志向者，授以教育、教授等学，庶五六年以后，中学及师范学校之教师，可得而有矣。其尤俊者，则选之使留学外国，以备他日大学教授之选，则十年以后，客卿可得而辞矣。

中学校及师范学校，既有完全之教师，然后小学始有完全之教师矣。虽受高等教育者，其大半或出而任国家社会上之事业；而今日国家社会上之需才，亦与教育上无异；则一举而数美备焉，况其馀润所沾于中等及初等教育者甚广，而中等及初等教育舍此更无进步之道乎？释此不图，则虽隆教员之待遇，定教员之资格，十年之后，其弊诚有如戴、端二大臣条陈学务奏折所云“天下皆似是而非之学堂”者。夫必有真正之大学、专门学校，而后有真正之中学校、师范学校，有真正之中学、师范学校，而后有真正之小学校，此理之易明而不容疑问者也。此其不能不为根本计者二也。

以上二条，皆就现在地方初等教育情形之幼稚腐败，而计不得不出于此者。此二者，其事诚艰，其效诚迟。然择其易者而为之，则他日之艰有倍于是者矣；取其速者而行之，则进步之迟有甚于是者矣。欲以图教育之普及，不亦难乎？而当经费未核定，教员未养成以前，除补苴罅漏，去其太甚外，别无真正改良之法。故言乎预备，固急于商贾之趋时；而进其步武，不可如农夫之助长。是在学部之急起直追而不容少缓者矣。

论小学校唱歌科之材料

今日教育上有一可喜之现象，则音乐研究之勃兴是也。二三年来，学校唱歌集之出版者，以数十计；大都会之小学校，亦往往设唱歌一科；至夏期音乐研究会等，时有所闻焉。然就唱歌集之材料观之，则吾人不能不谓提倡音乐、研究音乐者之大半，于此科之价值实尚未尽晓也。夫音乐之形而上学的意义（如古代希腊毕达哥拉斯及近世叔本华之音乐说），姑不具论，但就小学校所

以设此科之本意言之，则(一)调和其感情，(二)陶冶其意志，(三)练习其聪明官及发声器是也。一与三为唱歌科自己之事业，而二则为修身科与唱歌科公共之事业。故唱歌科之目的，自以前者为重。即就后者言之，则唱歌科之补助修身科，亦在形式，而不在内容(歌词)。虽有声无词之音乐，自有陶冶品性使之高尚和平之力，固不必用修身科之材料为唱歌科之材料也。故选择歌词之标准，宁从前者而不从后者。若徒以干燥拙劣之辞，述道德上之教训，恐第二目的未达，而已失其第一之目的矣。欲达第一目的，则于声音之美外，自当益以歌词之美。而就歌词之美言之，则今日作者之自制曲，其不如古人之名作审矣。或谓古人之名作，不必合于小学教育之目的与程度，然古诗中之咏自然之美及古迹者，亦正不乏此等材料。以有具体的性质而可以呈于儿童之直观故，故较之道德上抽象之教训，反为易解，且可与历史、地理及理科中之材料相联络。而其对修身科之联络，则宁与体操科等；盖一在养其感情，一在强其意志，其关系乃普遍关系，而不关于材质之意义也。循此标准，则唱歌科庶不致为修身科之奴隶，而得保其独立之位置欤？

崇正讲舍碑记略

且夫学校之美善，非一人一校之力所能为也，必教育之系统完全无缺而后可。〔不〕先有小学、中学美善之预教，不能有美善之大学；小学、中学既美善矣，非有美善之大学，则好学之徒亦无由以进修高等之学问也。以力之不瞻，人之不得，教学系统之未成，师资书籍之未备，故言兴学数十年，而完全无缺之学校，予盖未之见也。往者邑人张宝华，有志于学校之事。岁

癸巳辟崇正讲舍于城东，制艺之外，兼课士以经史大义及时事等。既而将大有兴作，会戊戌党锢事发，未果。明年，张君司铎会稽。又明年，遽卒。今崇正讲舍之建九年矣，邑人将树碑记其事，而以辞属国维。国维窃惟讲舍之成，张君之功为多，顾张君之志，宁遂如斯而已乎？以兴学之艰如彼，又以时与势之不至，而姑为此，亦张君之所不得已也。今天子下兴学之诏，时与势殆将至矣。兴学之艰虽不可避，然心诚求之，当必有完全之一日者。后之君子，有能继张君之志者乎？予将乐观其成焉。至讲舍创建之事，则有姚君寿祺、张君宝荣之记在。光绪二十七年邑人王国维撰

欧罗巴通史序

凡学问之事，其可称科学以上者，必不可无系统。系统者何？立一系以分类是已。分类之法，以系统而异。有人种学上之分类，有地理学上之分类，有历史上之分类，三者画然不相谋已。比较言语，钩稽神话，考其同异之故，迹其迁徙之实；或山河悠隔而初乃兄弟，或疆土相望而元为异族；是以合匈牙利于蒙古，入印度、波斯于额利亚。是为人种学上之分类。本自然之境界，顺山川之形势，但睹外界，不问内容；是以鲁突跨两洲，而欧亚之界自若；英领遍四海，而华离之形弥章。是为地理学上之分类。一区之内，错然交通，其势力足以相突，文化足以相发；不问人种、宗教、洲域之异同，但取历史上之关系兼容并包，联为一体；是以印度与欧人同祖，仍为东洋史之国民；撒拉孙突厥与欧人异族，不害为西洋史之要素。是为历史上之分类。历史上之分类大别为二，即东洋史与西洋史是已。此两史上之邦

国，各为一群以遂其文化之发达。以西洋史言之，波斯以西诸国，若巴比伦，若西里亚，若希伯来，若阿刺伯，虽国于亚洲，然其事实关系于东洋史者绝少，从历史上观之，盖纯然西洋史上之民族也。其可为两史上公共之材料者，除蒙古之西侵，与近世欧人之东略外，数千年中殆无可指之事实。故历史之分东西，亦所不得已也。日本理学士箕作元八及峰岸米造两君所著《西洋史纲》，盖模德人兰克 (Ranke) 氏之作，以供中学教科之用者。书虽不越二百页，而数千年来西洋诸国之所以盛衰，文明之所以递嬗，若掌指而綦置，盖彼中最善之作也。同学徐君有成等，既译此书，易名《欧罗巴通史》，索国维言以冠其首。国维幸此书之得传于吾国也，故忘其固陋而序之。光绪二十六年十二月

最近二三十年中中国新发见之学问

古来新学问起，大都由于新发见。有孔子壁中书出，而后有汉以来古文家之学。有赵宋古器出，而后有宋以来古器物、古文字之学。惟晋时汲冢竹简出土后，即继以永嘉之乱，故其结果不甚著；然同时杜元凯注《左传》，稍后郭璞注《山海经》已用其说，而《纪年》所记禹、益、伊尹事，至今成为历史上之问题。然则中国纸上之学问赖于地下之学问者，固不自今日始矣。自汉以来，中国学问上之最大发现有三：一为孔子壁中书，二为汲冢书，三则今之殷虚甲骨文字，敦煌塞上及西域各处之汉晋木简，敦煌千佛洞之六朝及唐人写本书卷，内阁大库之元明以

来书籍档册。此四者之一已足当孔壁、汲冢所出，而各地零星发见之金石书籍，于学术有大关系者，尚不与焉。故今日之时代，可谓之发见时代，自来未有能比者也。今将此二三十年发见之材料，并学者研究之结果，分五项说之。

（一）殷虚甲骨文字　此殷代卜时命龟之辞，刊于龟甲及牛骨上。光绪戊戌、己亥间，始出于河南彰德府西北五里之小屯。其地在洹水之南，水三面环之，《史记·项羽本纪》所谓"洹水南殷虚上"者也。初出土后，潍县估人得其数片以售之福山王文敏（懿荣），文敏命秘其事，一时所出，先后皆归之。庚子，文敏殉难，其所藏皆归丹徒刘铁云（鹗）。铁云复命估人蒐之河南，所藏至三四千片。光绪壬寅，刘氏选千余片影印传世，所谓《铁云藏龟》是也。丙午，上虞罗叔言参事始官京师，复令估人大蒐之，于是丙丁以后所出，多归罗氏；自丙午至辛亥，所得约二三万片。而彰德长老会牧师明义士 (T. M. Menzies) 所得亦五六千片。其馀散在各家者尚近万片。近十年中乃不复出。其著录此类文字之书，则《铁云藏龟》外，有罗氏之《殷虚书契前编》、《殷虚书契后编》、《殷虚书契菁华》、《铁云藏龟之馀》，日本林泰辅博士之《龟甲兽骨文字》，明义士之《殷虚卜辞》(The Oracle Records of the Waste of Yin)，哈同氏之《戬寿堂所藏殷虚文字》，凡八种。而研究其文字者，则瑞安孙仲容比部，始于光绪甲辰撰《契文举例》；罗氏于宣统庚戌撰《殷商贞卜文字考》，嗣撰《殷虚书契考释》、《殷虚书契待问编》等；商承祚氏之《殷虚文字类编》，复取材于罗氏改定之稿；而《戬寿堂所藏殷虚文字》，余亦有考释；此外，孙氏之《名原》亦颇审释骨甲文字，然与其《契文举例》，皆仅据《铁云藏龟》为之，故其说不无武断。审释文字，自以罗氏为第一，其考定小屯之为故殷虚，及审释殷帝王名号，皆由罗氏发之。余复据此种材料作《殷卜辞中所见先公先王考》，以证《世本》、《史记》之为实录；作《殷周制度论》，以比

较二代之文化。然此学中所可研究发明之处尚多,不能不有待于后此之努力也。

(二)敦煌塞上及西域各地之简牍　汉人木简,宋徽宗时已于陕右发见之。靖康之祸,为金人索之而去。当光绪中叶,英印度政府所派遣之匈牙利人斯坦因博士(M. Aurel Stein),访古于我和阗(Khotan)。于尼雅河下流废址得魏晋间人所书木简数十枚;嗣于光绪季年,先后于罗布淖尔东北故城,得晋初人书木简百馀枚;于敦煌汉长城故址,得两汉人所书木简数百枚。皆经法人沙畹教授(Ed. Chavannes)考释。其第一次所得,印于斯氏《和阗故迹》(Sand-buried Ruins of Khotan)中;第二次所得,别为专书,于癸丑、甲寅间出版。此项木简中,有古书、历日、方书,而其大半,皆屯戍簿录,于史地二学关系极大。癸丑冬日,沙畹教授寄其校订未印成之本于罗叔言参事,罗氏与余重加考订,并斯氏在和阗所得者景印行世,所谓《流沙坠简》是也。

(三)敦煌千佛洞之六朝唐人所书卷轴　汉晋牍简,斯氏均由人工发掘得之;然同时又有无尽之宝藏,于无意中出世,而为斯氏及法国之伯希和教授携去大半者,则千佛洞之六朝及唐、五代、宋初人所书之卷子本是也。千佛洞本为佛寺,今为道士所居。当光绪中叶,道观壁坏,始发见古代藏书之窟室;其中书籍居大半,而画幅及佛家所用幡幢等亦杂其中。余见浭阳端氏所藏敦煌出开宝八年灵修寺尼画观音像,乃光绪己亥所得。又乌程蒋氏所藏沙州曹氏二画像,乃光绪甲辰以前,叶鞠裳学使(昌炽)视学甘肃时所收。然中州人皆不知。至光绪丁未,斯坦因氏与伯希和氏(Paul Pelliot)先后至敦煌,各得六朝人及唐人所写卷子本书数千卷,及古梵文、古波斯文,及突厥、回鹘诸国文字无算,我国人始稍稍知之。乃取其馀约万卷,置诸学部所立之京师图书馆。前后复经盗窃,散归私家者,亦当不下数千

卷。其中佛典居百分之九五，其四部书为我国宋以后所久佚者：经部有未改字《古文尚书孔氏传》，未改字《尚书释文》，糜信《春秋穀梁传解释》，《论语郑氏注》，陆法言《切韵》等；史部则有孔衍《春秋后语》，唐西州沙州诸图经，慧超《往五天竺国传》等(以上并在法国)；子部则有《老子化胡经》，《摩尼教经》，《景教经》；集部有唐人词曲及通俗诗小说各若干种。己酉冬日，上虞罗氏就伯氏所寄影本，写为《敦煌石室遗书》，排印行世。越一年，复印其景本，为《石室秘宝》十五种。又五年癸丑，复刊行《鸣沙石室逸书》十八种。又五年戊午，刊行《鸣沙石室古籍丛残》三十种。皆巴黎国民图书馆之物。而英伦所藏，则武进董授经(康)、日本狩野博士(直喜)、羽田博士(亨)、内藤博士(虎次郎)，虽各抄录景照若干种，然未有出版之日也。

(四)内阁大库之书籍档案　内阁大库在旧内阁衙门之东，临东华门内通路，素为典籍厅所掌。其所藏，书籍居十之三，档案居十之七。其书籍，多明文渊阁之遗；其档案，则有历朝政府所奉之硃谕、臣工缴进之敕谕、批折、黄本、题本、奏本、外藩属国之表章、历科殿试之大卷。宣统元年，大库屋坏，有司缮完，乃暂移于文华殿之两庑，然露积库垣内尚半。时南皮张文襄(之洞)管学部事，乃奏请以阁中所藏四朝书籍设京师图书馆，其档案则置诸国子监之南学，试卷等置诸学部大堂之后楼。壬子以后，学部及南学之藏复移于午门楼上之历史博物馆。越十年，馆中复以档案四之三售诸故纸商，其数凡九千麻袋，将以造还魂纸。为罗叔言所闻，三倍其价，购之商人，移贮于彰义门之善果寺。而历史博物馆之剩馀，亦为北京大学取去，渐行整理，其目在大学日刊中。罗氏所得，以分量太多，仅整理其十分之一，取其要者，汇刊为《史料丛刊》十册，其馀今归德化李氏。

(五)中国境内之古外族遗文　中国境内，古今所居，外族甚多。古代匈奴、鲜卑、突厥、回纥、契丹、西夏诸国，均立国于

中国北陲。其遗物颇有存者，然世罕知之。惟元时耶律铸见突厥阙特勤碑，及辽太祖碑。当光绪己丑，俄人拉特禄夫访古于蒙古，于元和林故城北，访得突厥阙特勤碑、苾伽可汗碑、回鹘九姓可汗三碑。突厥二碑，皆有中国、突厥二种文字。回鹘碑，并有粟特文字。及光绪之季，英、法、德、俄四国探险队入新疆，所得外族文字写本尤伙。其中除梵文、佉卢文、回鹘文外，更有三种不可识之文字。旋发见其一种为粟特语，而他二种则西人假名之曰第一言语、第二言语，后亦渐知为吐火罗语，及东伊兰语。此正与玄奘《西域记》所记三种语言相合：粟特语，即玄奘之所谓窣利；吐火罗，即玄奘之睹货逻；其东伊兰语，则其所谓葱岭以东诸国语也。当时粟特、吐火罗人，多出入于我新疆，故今日犹有其遗物。惜我国人尚未有研究此种古代语者，而欲研究之，势不可不求之英、法、德诸国。惟宣统庚戌，俄人柯智禄夫大佐于甘州古塔得西夏文字书，而元时所刻河西文《大藏经》，后亦出于京师。上虞罗福苌乃始通西夏文之读，今苏俄使馆参赞伊凤阁博士(Ivanoff)更为西夏语音之研究，其结果尚未发表也。

此外近三十年中，中国古金石、古器物之发见，殆无岁无之。其于学术上之关系，亦未必让于上五项，然以零星分散，故不能一一缕举。惟此五者，分量最多，又为近三十年中特有之发见，故比而述之。然此等发见物，合世界学者之全力研究之，其所阐发尚未及其半；况后此之发见亦正自无穷，此不能不有待少年之努力也。

宋代之金石学

宋代学术，方面最多，进步亦最著。其在哲学，始则有刘敞、欧阳修等，脱汉唐旧注之桎梏，以新意说经；后乃有周敦颐、程颢、程颐、张载、邵雍、朱熹诸大家，蔚为有宋一代之哲学。其在科学，则有沈括、李诫等，于历数、物理、工艺，均有发明。在史学，则有司马光、洪迈、袁枢等，各有庞大之著述。绘画，则董源以降，始变唐人画工之画，而为士大夫之画。在诗歌，则兼尚技术之美，与唐人尚自然之美者，蹊径迥殊。考证之学，亦至宋而大盛。故天水一朝，人智之活动与文化之多方面，前之汉唐，后之元明，皆所不逮也。近世学术多发端于宋人，如金石学，亦宋人所创学术之一。宋人治此学，其于蒐集、著录、考订、应用各面，无不用力。不百年间，遂成一种之学问。今当就宋人对此学之功绩一一述之。

（一）蒐集

宋初内府本有藏器。仁宗皇祐三年，诏以秘阁及太常所藏三代钟鼎器，付太乐所参校剂量，凡十又一器。至徽宗即位，始大事蒐集。《铁围山丛谈》四云："太上皇帝即位，宪章古始。及大观初，及效李公麟之《考古图》，作《宣和殿博古图》。凡所藏者，为大小礼器，则已五百有几。独政和间为最盛，尚方所贮至六千馀数百器。时所重者，三代之器而已。若秦汉间，非殊特，盖亦不收。及宣和后，则咸蒙贮录，且累数至万余。若岐阳宣王之石鼓，西蜀文翁礼殿之绘象，凡所知名，罔间巨细远近，悉

索入九禁。而宣和殿后又创立保和殿者,左右有稽古、博古、尚古等阁,咸以贮古玉玺印,诸鼎彝,法书图画咸在。"此说徽宗一朝蒐集古器事最为详尽。然亦有夸诞失实处,如谓《宣和博古图》之名取诸宣和殿,又谓其成书在大观之初而不在宣和之末,其实不然。《籀史》谓"政和癸巳秋,获兕敦于长安",而《博古图》中已著录此敦。《金石录》谓"重和戊戌,安州孝感县民耕地得方鼎三,圆鼎二,甗一",谓之"安州六器",而《博古图》已著录其五。又谓"宣和五年,青州临淄县民于齐故城耕地得古器物数十种,其间钟十枚尤奇",而《博古图》已著录其五。然则此书之成,自在宣和五年之后;而图中所载古器仅五百馀,则政和六千馀器、宣和万馀器之说,殆不足信,或蔡氏并古玉印玺石刻计之。然第如《博古图》之所录,已为古今大观矣。其尤奇者,南渡以后,宣和殿器并为金人辇之而北,而绍兴内府藏器亦未尝不富,《博古图》著录之器见于张抡《绍兴内府古器评》者,尚得十之一二。盖金人不重视此种物,而宋之君臣方以重值悬购古器,故北宋内府及故家遗物往往萃于榷场。如刘敞旧藏张仲簠,刘炎于榷场得之;毕良史亦得古器十五种于盱眙榷场,其中八种皆宣和殿旧物也。《建炎以来系年要录》云:"绍兴十五年,以毕良史知盱眙军。"而《三朝北盟会编》谓"良史以买卖书画古器得幸于思陵。"良史之知盱眙,当由高宗使之访求榷场古器耳。当南渡之初,国势未定,而高宗孜孜蒐集古器如此,则宣和藏器之富,固自不足怪也。

然宋人蒐集古器之风,实自私家开之。刘敞知永兴军,得先秦古器十有一物。李公麟博物精鉴,闻一器捐千金不少靳。而《考古图》,无名氏《续考古图》,王复斋《钟鼎款识》以及《集古》、《金石》二录跋尾,往往于各器之下,注明藏器之家,其人不下数十。虽诸家所藏,不及今日私家之富,然家数之多,则反过之。观于周密《云烟过眼录》所记南方诸家藏器,知此风至宋末

犹存矣。又观徽宗敕撰《宣和博古图》，实用刘敞《先秦古器图》、李公麟《考古图》体例，则徽宗之大蒐古器，受私家藏器之影响，实不少也。

宋人蒐集古器，于铜器外，兼收石刻，如岐阳石鼓文，及秦告巫咸文，徽宗并致之宣和殿；又秦告大沈久湫文，在南京蔡挺家；告亚驼文，在洛阳刘忱家；齐谢朓海陵王墓志，在沈括家。至石刻之贵重者，虽残石亦收之，如汉石经残石，黄伯思谓张焘龙图家有十版，张氏婿家有五六版，王晋玉家有小块。其馀碑碣，则收藏者尚少。而蒐集拓本之风，则自欧阳修后，若曾巩，若赵明诚，若洪适，若王厚之，成为一代风气。而金石之外，若瓦当，若木简，无不在当时好古家网罗之内，此宋人蒐集之大功也。

(二)传拓及著录

宋人于金石学，不徒以蒐集为能事，其最有功于此学者，则流通是也。流通之法，分为传拓与著录二种。拓墨之法，始于六朝。始用之以拓汉魏石经，继以拓秦刻石。至于唐代，此法大行。宋初遂用之以拓古器文字。皇祐三年，诏以秘阁及太常所藏三代录鼎付太乐所参校剂量；又诏墨器窾以赐宰执。此为传拓古器之始。刘敞在长安所得古器，悉以墨本遗欧阳修。甚至上进之器，如政和三年武昌太平湖所进古钟，及安州所进六器，皆有墨本传世，则当时传拓之盛可知。然拓本流传自不能广，于是有刊木刊石之法。有仅摹其文字者，如王俅《啸堂集古录》，薛尚功《钟鼎彝器款识法帖》是；有并图其形制者，自《皇祐三馆古器图》，刘敞《先秦古器图》以下，不下十馀种，今惟吕大临《考古图》，《宣和博古图》及无名氏《续考古图》尚存。诸书体例，于形制文字外，兼著其尺寸，权其轻重，乃至出土之地，藏器之家，亦复纪载，著录之法，盖已大备。至石刻一项，则欧、赵二

家始作所藏石拓目录;此外有为一地方作目录者,例如田槩《京兆金石录》;有通海内作目录者,例如陈思《宝刻丛编》。而洪适作《隶释》,则并录其文字,图其形制,又于目录之外,别为一体例。而古玉、古钱、古印,又各有专书。今宋代藏器,已百不存一,石刻亦仅存十分之一,而宋人图谱目录尚多无恙,此其流传之功千载不可没者也。

(三)考订及应用

刘敞序其所撰《先秦古器图》,言攻究古器之法曰:"礼家明其制度,小学正其文字,谱牒次其世谥,乃为能尽之。"故宋考订古器物之外,可分为文字、形制、事实三项论之。

宋时首释古器文字者,为杨南仲。既释皇祐三馆古器,又尽释刘敞所藏器,其说散见于欧阳氏《集古录》及吕氏《考古图》者,颇为精审。而吕大临、黄伯思、王俅、薛尚功诸家继之,虽差谬间出,然近世阮元、吴荣光诸家,未有以远过之也。至形制之学,实为宋人所擅场,凡传世古礼器之名,皆宋人之所定也。曰钟、曰鼎、曰鬲、曰甗、曰敦、曰簠、曰簋、曰壶、曰尊、曰盉、曰盦、曰盘、曰匜,皆古器自载其名,而宋人因以名之者也;曰卣、曰罍、曰爵、曰觚、曰觯、曰角、曰斝,于古器铭词中均无明文,宋人但以大小之差定之,然在今日,仍无以易其说。近世江西出徐器三,其形皆宋人所谓觯也。其一铭曰:"郄王义楚睪(即择字)其吉金自作祭鍴。"其一曰:"义楚作祭耑。"案"鍴"、"耑"即《说文》"鍴"、"觛"字,亦即"觯"字之异文。则宋人名圆酒器为觯,于此得其证矣。又今估人所谓"虎头彝"者,古今著录家并谓之"匜",而宋无名氏《续考古图》则谓之"兕觥"。案此器极大,而盖作牛首形。又铭辞多云:作某某宝尊彝。其为孝享之器,而非沃盥之器,甚为明白。自以宋无名氏所名为是。又古戈戟之

援皆横刃，非直刃，近世程氏瑶田始于《通藝录》中详论之。然宋黄伯思作“铜戈辨”已为此说，则宋人于古器物形制之学实远胜于近世，亦如其图谱之学，为近世所不及也。至宋人说古器铭中所见姓名、事实，则颇多穿凿可笑。如见甲字，而即以为孔甲；见丁字，而即以为祖丁。其说极支离难信。然宋人亦自知之，赵氏《金石录》跋“中姞匜”云：“右《中姞匜铭》，与后两器皆藏李公麟家。初伯时得古方鼎，遂以为晋侯赐子产器；后得此匜，又以为晋襄公母偪姞器，殊可笑。凡三代以前诸器物，出于今者皆可宝，何必区区附托书传所载姓名，然后为奇乎！此好古之蔽也。”后洪迈评《博古图》，陈振孙评刘原父、吕大临、黄伯思等，议论略同。可知宋人未尝不知其误，亦不必尽蹈其失。至于考订石刻，则欧、赵、黄、洪诸家，多翔实审慎，绝无此蔽。既据史传以考遗刻，复以遗刻还正史传，其成绩实不容蔑视也。

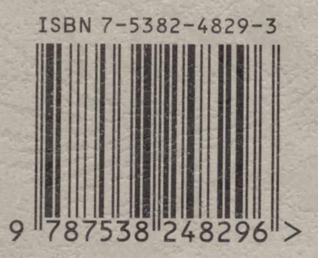
更就应用一方面言之，则宋初郊庙礼器，皆用聂崇义《三礼图》之说。聂图虽本汉人旧图，然三代礼器自汉已失其制。及宋时古器大出，于是陆农师（佃）作《礼象》十五卷，以改旧图之失。其尊爵彝舟皆取公卿家及秘府所藏古彝器，与聂图大异。逮徽宗政和中，圜丘、方泽、太庙、明堂，皆别铸新器，一以古礼器为式。后或铸以赐大臣，讫于近世犹有存者。元明以后，各省文庙礼器皆承用之，然其改革实自宋人始。又仁宗景祐间，李照修雅乐，所铸钟皆圆，与古制颇异。会官帑中获宝龢钟，其形如铃而不圆，于是仿之作新钟，一县十六枚。而高若讷奉诏详定新乐，亦据汉钱尺寸，造《隋书·律历志》所载十五种尺上之，可见宋人金石之学并运用于实际，非徒空言考订而已。

(四)后论

由是观之，金石之学，创自宋代，不及百年，已达完成之域。原其进步所以如是速者，缘宋自仁宗以后，海内无事，士大夫政事之暇，得以肆力学问。其时哲学、科学、史学、美术，各有相当之进步，士大夫亦各有相当之素养。赏鉴之趣味与研究之趣味，思古之情与求新之念，互相错综。此种精神于当时之代表人物苏轼、沈括、黄庭坚、黄伯思诸人著述中，在在可以遇之。其对古金石之兴味，亦如其对书画之兴味，一面赏鉴的，一面研究的也。汉、唐、元、明时人之于古器物，绝不能有宋人之兴味，故宋人于金石书画之学，乃陵跨百代。近世金石之学复兴，然于著录考订皆本宋人成法，而于宋人多方面之兴味，反有所不逮，故虽谓金石学为有宋一代之学无不可也。

新世纪万有文库

万有文库



ISBN 7－5382－4829－3/I·226

定价：8.80元